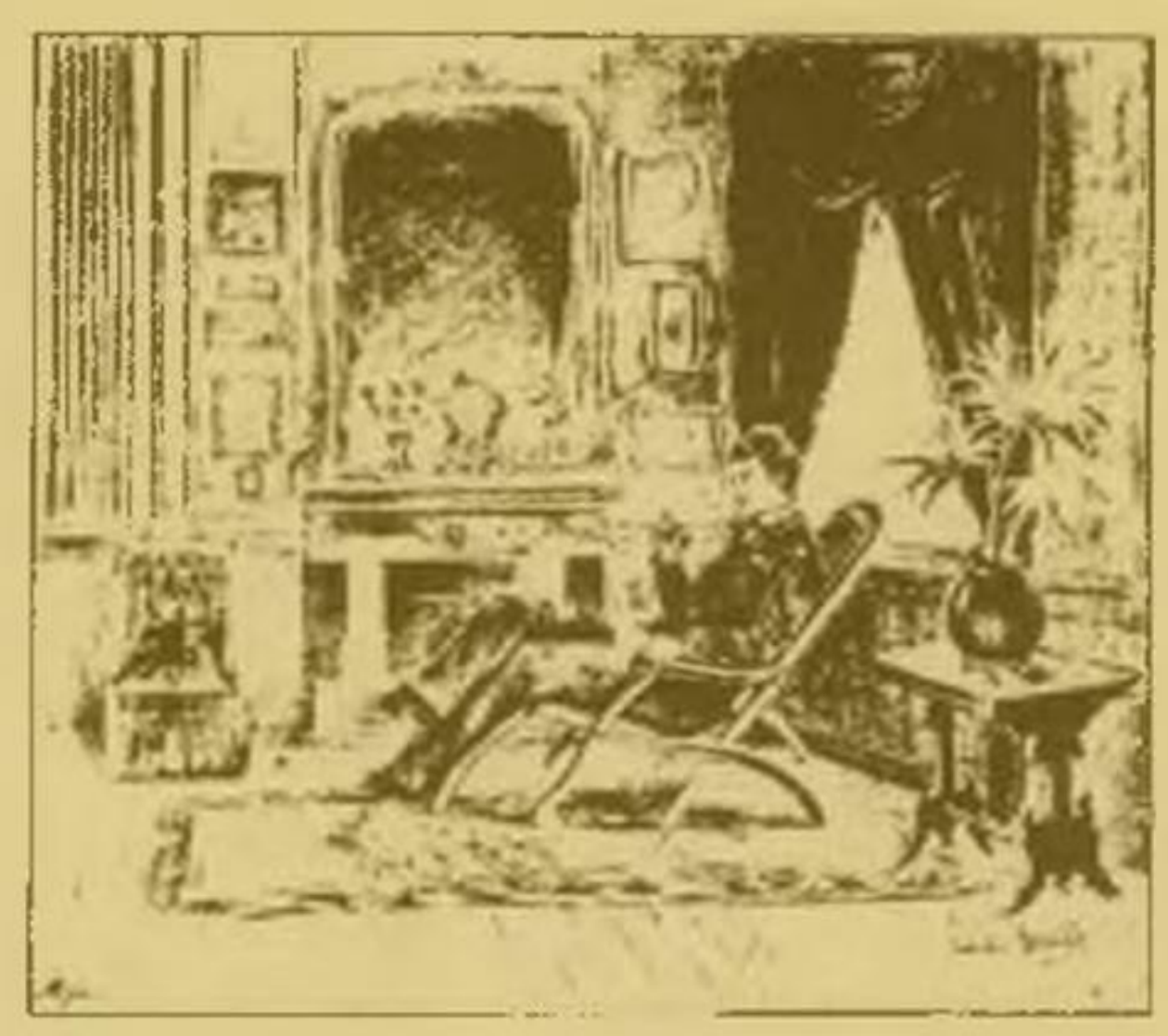
ŞERİF MARDİN

TÜRK MODERNLEŞMESİ

Makaleler 4



İletişim Yayınları

İletişim Yayıncılık A.Ş. • *Bütün Eserleri 6* • ISBN 975-470-057-5 (TK. NO.)
ISBN 975-470-144-X (4. CİLT)

1. BASKI © *İletişim Yayınları, İst. 1991*

KAPAK RESMİ *Recaizade Mahmud Ekram'in* **Araba Sevdası** romanının tefrika edildiği **Servet-i Fünûn** dergisinin 28 Şubat 1987 tarihli 260. sayısındaki roman için çizilmiş bir desen.
DİZGİ *Maraton Dizgievi*
DÜZELTİ *Sezar Atmaca - Fatih M. Öztan*
KAPAK BASKISI *Ayhan Matbaası*
İÇ BASKI ve CİLT *Şefik Matbaası*

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No.7 Cağaloğlu-İSTANBUL Tel: 516 22 60-61-62

ŞERİF MARDİN

Türk Modernleşmesi

Makaleler IV

İletişim Yayıncılık A.Ş. • *Bütün Eserleri 6* • ISBN 975-470-057-5 (TK. NO.)
ISBN 975-470-144-X (4. CİLT)

1. BASKI © *İletişim Yayınları, İst. 1991*

KAPAK RESMİ *Recaizade Mahmud Ekram'in* **Araba Sevdası** romanının tefrika edildiği **Servet-i Fünûn** dergisinin 28 Şubat 1987 tarihli 260. sayısındaki roman için çizilmiş bir desen.
DİZGİ *Maraton Dizgievi*
DÜZELTİ *Sezar Atmaca - Fatih M. Öztan*
KAPAK BASKISI *Ayhan Matbaası*
İÇ BASKI ve CİLT *Şefik Matbaası*

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No.7 Cağaloğlu-İSTANBUL Tel: 516 22 60-61-62

ŞERİF MARDİN

Türk Modernleşmesi

Makaleler IV

İÇİNDEKİLER

TÜRK MODERNLEŞMESİ

Batıcılık	11
Batıcılığın İlk Devresi	11
II. Mahmut Dönemi ve Tanzimat'ın İlanı	13
1856 Islahat Fermanı	16
II. Abdülhamit Dönemi	17
II. Meşrutiyet Dönemi	18
Atatürk ve Batıcılık	19
Atatürk'ün Ölümünden Sonra Batıcılığa Karşı Tepkiler	21
Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma	23
Sonuç	78
XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti	82
Kameralizmin Etkisi	84
"Hürriyet" Kavramının Gelişmesi	85
Yeni Osmanlılar Hareketi	87
İslâmcılığın Ortaya Çıkışı	92
II. Abdülhamid Devrinde Milliyetçilik	95
Jön Türkler	98
İttihat ve Terakki	99
Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet	103
1. Giriş	103
2. Osmanlı "Zımnî" Sözleşmesi	108

"Mecelle"nin Kaynakları Üzerine Açıklayıcı Notlar 123
I. Ticaret Mahkemeleri 124
II. Ceza Kanunu 130
III. "Mecelle" 134

Türkiye'de İletişimin Modernleşmesinin Erken Bir Safhası Üzerine Bazı Notlar 142

Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol 176
Türk Tarihi ve Siyaset 178
Küçük Gelenek 185
Kurumlaşma ve Muhalefet 189

Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü 194
Gelir Dağılımı Kalıplarının Karşılaştırılabilirliği 196
Fırsat Alanı 205
Geleneksel Osmanlı Ekonomisi 206
Cumhuriyet'in Deneyimi 223
Eğitim 229

Türk Düşüncesinde Batı Sorunu 238
Batı'nın "Hunharlığı" 239
Yapısal Nedenler 242
Sorumlu Avı 243
Değişiklik Kavramı 245
Faydalı Fakat Yetersiz 246

BAĞIMSIZ MAKALELER

Türkiye'de Gençlik ve Şiddet 251
Geleneksel Kültürün Yapısal Kalıntıları 261
Küçük Kültürün Unsurlarının Ortadan Kaldırılması 272
Geleneksel Seçkin Eğitiminin Yeniden Kurulamaması 278
Altüst Olmuş Bir Kültür 284

Türk Tarih Yazımında Son Eğilimler 291

Kültür ve Kütle 297

Kütle ve Demokrasi Eğitimi 303

İstikbalimizdeki Kütle Problemleri Hakkında 308

Politikanın İnanç Muhtevası 314

Devrimizde Amme Felsefesi 320

Yeni Bir Ütopya 328

Türkiye'de Orta Sınıfların Üç Devri 335

Nasıl Bir Toplum İstiyoruz? 341

Türkiye'de Irkçılık 347

Görkemli Yapılar - Küçük Yapılar 356
"Devlet Mitosu" 357
Aldatıcılık Nerede? 358
Plan, Sendikalar ve Eğitim 359
Ya Aile? 361

Türk Modernleşmesi

Batıcılık *

Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayıp Cumhuriyet Türkiyesi'nde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa'nın toplumsal ve fikirsel bileşimini erişilmesi gereken bir hedef olarak gören yaklaşım. Bu görüş bazen ılımlı bir biçimde ortaya çıkmış, bazen çok köktenci -geleneksel kültür ögelerimizi eleştiren ve karşısına çıkan- boyutlar kazanmıştır. Ancak, sözcüğün kendisi daha çok Batı'yı her hususta örnek almak isteyenlerin yaklaşımını adlandırmak için kullanılmıştır.

Batıcılığın İlk Devresi

Osmanlı İmparatorluğu, Batı uygarlığı adını verebilece-

(*) *Cumhuriyet Dönemi TürkiyeAnsiklopedisi*, Cilt 1, (İstanbul, İletişim Yayınları, 1983), s.245-250.

ğimiz kültür bütünüyle hiçbir zaman ilişkisini kesmemiştir. Ne var ki, İmparatorluğun yükselme devrinde, Osmanlılar, kendi uygarlıklarını Batı'nınkinden üstün saymışlar, Batı'nın bir "model" olarak izlenmesi bir sorun olarak ortaya çıkmamıştır. İmparatorluğun gerilemeye başlamasıyla, niçin gerilediği sorusu, önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülerek, daha sonra belki de yüzeyleşen bir tutumla Batı'nın askerî üstünlüğü gösterilerek cevaplandırılmıştır. Bugün, yapılan araştırmalardan bu tür aramaların Osmanlı sivil bürokrasisinde ("kalemi"ye) şekillenmiş olduğunu anlamaya başlıyoruz. Böylece, daha XVIII. yüzyıl başlarında, Batı'nın askeri kurumlarının ve silah gücünün imparatorluğa nasıl getirilebileceği önemli bir devlet sorunu olmuştur. Bu düşünceler, III. Ahmet zamanında (1703-1730), bilhassa 1720'lerden sonra, Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa'nın (1718-1730) desteğiyle teşvik görmüştür. Batıcılığın bu ilk devresinde Batı'nın askerî teknolojisinin savaştaki rolü ve savaşın sonucunu kısmen Tanrı'ya bırakma şeklindeki köklü inanç tartışılmıştır. Zamanla (1780'lerde) bunun karşısında, savaşta en çok teknolojinin sonuç vereceği görüşü belirecekti. Gerilemeyi "din bütünlüğü"nün yitirilmesine bağlayan biraz farklı görüşlerse bir kısım ulema arasında ortaya çıkmıştır.

İlk Tepkiler: III. Ahmet devrinde Batı'dan gelen bir mülteci, İbrahim Müteferrika, basın sanatını Osmanlı İmparatorluğu'na getirmiş, Batı'nın askeri eğitimi ve teknolojisi konusundaki bilgilere imparatorlukta önem verilmeye başlanmıştır *(Müteferrika, Usûl ül-Hikem fi Nizam ül-Ümen, 1731)*. Gene bu yıllarda Yirmisekiz Mehmet Çelebi, Nişli Mehmet Ağa gibi devlet katında görevli kimseler Avrupa'nın "ahvali"ni öğrenmeye çeşitli başkentlere elçi olarak gönderilmişlerdir. Öte yandan, Batı uygarlığının kişinin refahına yönelik değerleri Osmanlı idareci sınıfına sızmıştır (Lale Dev-

ri). Bu yaşayış tarzını bir üst kesitin imtiyazı ve aynı zamanda mahalli kültürün kösteklenmesi olarak algılayan İstanbul'un alt ve orta sınıfları, devletin bu sırada ortaya çıkan zaafı karşısında yeniçerilerle ve sadrazamın düşmanlarıyla birleşerek ayaklanmışlardır (Patrona isyanı). Batı'yla kurulan ilişkileri halkın yararlarının unutulması olarak değerlendiren, Osmanlı toplumunun içinden kaynaklanan bu itiş cumhuriyet devrine kadar sürecek olan Batılılaşma ile birlikte gelen bir etki-tepki mekanizmasının ilk örneğini teşkil eder. [Diğer örnekleri: Kabakçı İsyanı (1807), kısmen bir Nakşibendi şeyhinin teşvikiyle şekillenen Kuleli Vak'ası (1859) ve 31 Mart (13 Nisan) 1909 Hareketi.]

Batı'nın askerî kuruluşlarından örnek alma çabaları I. Mahmut (1730-1754), I. Abdülhamit (1774-1789) ve özellikle III. Selim zamanında (1789-1807) hızlanmış fakat geleneksel Osmanlı kültürünün tepkisi ve geçimleri tehlikeye girenlerin birleşen akımlarıyla bir daha sekteye uğratılmıştır. Batı'da sürekli Osmanlı elçiliklerinin kurulması bu devreye rastlar. Avrupa'yla ilgili ilk sistematik değerlendirmeler, devamlı diplomatik ilişkilerin bir ürünü olarak Batı'da görevlendirilen Osmanlı hariciye memurlarından gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu için Batı'nın genel bir "model" olarak kullanılmasına dayanan "düzeltme" (tanzimat) teklifleri de buradan kaynaklanmıştır.

II. Mahmut Dönemi ve Tanzimat'ın İlanı

II. Mahmut (1808-1839) kendinden önce gelen reformcuların kötü tecrübelerini göz önünde tutarak askeri yeniliklere karşı bir odak noktası oluşturan yeniçerileri topa tutmuş, bu piyade kuruluşunu lağvetmiş ve III. Selim zamanında or-

taya çıkan çağdaş askerî birlikleri ordunun esas birimleri haline getirmiştir. Batı'nın yalnız askerî kuruluşları sayesinde yükselemediği, bunları ayakta tutan mali kaynakların ve vergi toplama sisteminin de imparatorlukta yaratılması gerektiği III. Selim zamanından beri biliniyordu. II. Mahmut devrinin sonlarına doğru Batı'da görevli bulunan Osmanlı elçileri Batı'nın yeni bir özelliğini keşfettiler. XVIII. yüzyıl Avrupa'sında bazı krallar teb'anın verimliliğini artıracak bir koruyucu tedbirler bütününü devletin olağan bir politikası haline getirmişlerdi. Kralî otoritenin bir temsilciler meclisiyle paylaşılmadığı ülkelerde bile millî devlet kurmak isteyen hükümdarlar teb'anın mülkiyet haklarının garanti altına alınmasının zorunluluğunu anlamışlar, eğitimi halka yaymanın kendilerine getireceği faydayı algılamışlardı. Millî devletlerin kurulmasına ve orta sınıfların güç kazanmasına paralel yürüyen bu politika, aynı zamanda millî bütünlük kurmayı ve feodalizmden kalan imtiyaz "cep"lerini temizlemeyi amaçlıyordu. Bu idare sistemine sonradan "aydın despotizmi" denmiştir. O zamanlar Avrupa'da yeni gelişmekte olan devlet bilimlerinde ise bu ögelere "kameralizm" adı veriliyordu. "Tanzimat" olarak bildiğimiz, 1839'da Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanıyla başladığı kabul edilen yenilik hareketi, büyük çapta "kameralizm"den esinlenmiştir. Kameralizmin uygulanmasını görerek Batı'nın özünü burada arayanlar arasında Avusturya Büyükelçisi Sadık Rıfat Paşa'yı ve Tanzimat'ın mimarı Londra elçiliğinde, dışişleri bakanlığı ve sadrazamlıkta bulunan Mustafa Reşit Paşa'yı saymak gerekir. Kameralizmin bu devlet adamlarına belki en cazip gelen tarafı, Osmanlı İmparatorluğu gibi dağınık bir ülkeyi birleştirici bir görüntü getirmesiydi. Osmanlı devlet adamları millî çapta idari, hukuksal ve iktisadi tedbirlerle Osmanlı İmparatorluğu'nda yüksek sayıda yer alan kültür birimlerini

"eritebileceklerini" bir "Osmanlılık" şuuru yaratabileceklerini sanıyorlardı. Uzun vadede bu amaç gerçekleşemedi, fakat Batılı millî devletin birçok kurumu bazen özünü yitirmiş olarak - imparatorluğa yerleşti (örneğin yeni bir milli eğitim sistemi, yeni bir yargı mekanizması, yeni bir idari sistem). Tanzimat Türkiye'sinde Batı'ya karşı bir tepkinin ortaya çıkması, Avrupa devletlerinin dış politikasının çok zaman Osmanlı İmparatorluğu'nu sömürdüğü ya da kendi menfaatleri için bir araç olarak kullandığı algısının doğurduğu hayal kırıklığına bağlanabilir. Gerçekten de Tanzimat'ı başlatanların çok iyi anlamadıkları bir husus çeşitli devletlerin birbirleriyle ticaret alanında amansız bir savaşa girmiş oldukları ve XIX. yüzyıl ilerledikçe "emperyalizm" adını verdiğimiz kapsayıcı politikayı da -bu adı kullanmadan- daha çok benimseyecekleriydi. Osmanlıların 1838'den itibaren çeşitli devletlerle imzaladıkları ticaret anlaşmalarında olduğu kadar tarım ve endüstri politikalarında kendi çıkarlarını koruyamamaları Batı'ya olan tepkilerinin bir yönünü oluşturur.

Tanzimat'ın, Mustafa Reşit Paşa (ve onu izleyen Âli Paşa ve Fuat Paşa) gibi kurucuları, Batı'nın askerî ve idari yapısını Osmanlı İmparatorluğu'na aktarırken Batı'nın günlük kültürü de ikinci defa etkin bir biçimde imparatorluğa girmişti. Giyim, ev eşyası, paranın kullanılışı, evlerin stili, insanlar arası ilişkiler "Avrupaî" olmuştu. Osmanlı tutucu tarihçisi Cevdet Paşa, bu hayat değişikliğinin eski Osmanlı değerlerini nasıl kösteklediğini anlatır. İlk ve ikinci kuşak Tanzimat'çılara karşı sistematik eleştirilerse ancak 1860'larda başladı. Namık Kemal ve Ziya Paşa önderliğindeki bu eleştiriciler grubuna "Yeni Osmanlılar" adı verilmiştir. Yeni Osmanlılar, Tanzimat'çıların sömürü olayını anlamadıklarını, bir "üst tabaka" meydana getirdiklerini, kendi kültürlerini kösteklediklerini (şeriatı unuttukları) ve ancak yüzeysel an-

lamda "Batılı" olduklarını ileri sürdüler. Tanzimatçıların - Yeni Osmanlılar'a göre Batı'nın "ruhu"nu oluşturan- hürriyetçi ve parlamenter eğilimleri anlamadıkları da yüzlerine vuruluyordu. Bu yıllarda Batı hakkındaki bilginin artması ve yayılması, Yeni Osmanlılar'ın önemli bir rol oynadıkları, Osmanlı gazeteciliği yoluyla olmuştur. 1862'de İbrahim Şinasi tarafından kurulan ve daha sonra Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar'ın devraldıkları *Tasvir-i Efkâr* Osmanlı aydınları arasında siyasi bilincin genişlemesinde birinci derecede bir rol oynamıştır.

1856 Islahat Fermanı

1860'larda şekillenen bu eleştirilerin ortaya çıkmasında belki en etkili gelişme, Islahat Fermanı adını verdiğimiz organik (anayasal) belgenin ilanıydı. Tanzimat'ı başlatan Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ikinci bir aşaması görünümünde olan Islahat Fermanı (1856), devletin güttüğü politikaya karşı önemli tepkiler yarattı. Islahat Fermanı, o zamana kadar "millet-i hâkime" olan Müslümanlardan bu imtiyazlı durumu alıyor, din farkı gözetmeksizin bir "Osmanlı" vatandaşlığı kurmaya çalışıyordu. Müslüman teb'anın tepkisine paralel olarak onlardan sonra "birinci" sırayı işgal eden Rumlar da bu sırayı kaybettiklerine üzüldüler. Fakat bunun yanında, az sonra Islahat Fermanı'nda yüzeyde amaçlanan "beraberliğin" tersine çevrildiği, gayrı müslimlerle yabancıların kendilerine sağlanan hukuksal imkânları (malî kaynaklar, organizasyon bilgileri ve Batı diplomatik desteği sayesinde) Müslüman teb'ayı çok geride bırakır şekilde kullandıkları görüldü. Bundan sonraki Türk düşünürlerinin çoğu bu iktisadi gelişme farkını Batı'ya verilmiş ödünlerin sonucu saymışlardır.

Yeni Osmanlılar, aynı zamanda, Âli Paşa gibi Tanzimat'çıların, şeriatın alanını küçülten uygulamalarını yermişler, parlamentarizm için *fikhı* "tükenmez ve ihmali hiçbir surette caiz olmayan bir kaynak" olarak göstermişlerdir (Tanpınar, 1956, 123). Bu tepki, geleneksel sistemi savunan Cevdet Paşa gibi kişilerde daha sistematik bir biçim almıştır. Bu yıllarda anlatılanın tamamen aksine giden bir akım da görülebilir: 1870'lerden sonra, Batılılığın parça parça alınması mümkün olmayan bir bütün olduğu fikri Saffet Paşa gibi devlet adamlarınca açık olarak ifade edilmiştir.

Tıpkı Lale Devri'nde olduğu gibi, 1860'lardan sonra Batılılığı bir felsefe ve iktisat sistemi olarak görmeyip onu daha çok yüzeysel yönleri, adabı muaşeret usulleri ve Batı'da hâkim olan modalar açısından değerlendirenler ve kullananlar olmuştur. Bu tipler zamanın yazarlarınca devamlı olarak eleştirilmiştir. Ahmet Mithat'ın "Felatun Bey"leri, Recaizade'nin "Bihruz"ları, Ömer Seyfettin'in "Efruz"ları Tanzimat (ve hatta XX. yüzyıl) edebiyatının ana karakterlerinden biri-ni oluşturmuşlardır.

II. Abdülhamit Dönemi

Batı fikirlerinin iyice anlaşılmaya başlandığı bir devre Sultan II. Abdülhamit (1876-1909) devridir. Bunun sebebi, yeni kurulan okullarda okuyanların ve yabancı dil bilenlerin artması olduğu kadar, padişahın kendisinin Batı'yı bir bakıma "model" olarak almış olmasıdır. II. Abdülhamit, "Batıcılığı" Batı'nın tekniğini, idari sistemini ve bilhassa askerî teşkilatını ve eğitimini alma şeklinde anlıyor; bunun yanında Müslümanlığı teb'ası arasında güçlendirmeye çalışıyordu. Bu amaçla, Harbiye, Mülkiye ve Askerî Tıbbiye'nin program-

ları geliştirilmiş, okullarda bilgili bir kuşak yetişmiştir. Her üç kuruluşun öğrencileri ders programları icabı XIX. yüzyıl müsbet bilimlerinin Batı'nın esas güç kaynağını oluşturduğunu görüyorlardı. Böylece Batı'yı, Batı'da geliştirilen müsbet bilimle bir tutan bir kuşak yetişti. Bu kuşak Batı'yı aynı zamanda güçlü olmaya prim veren bir uygarlık olarak görmeye başladı. Batıcılığın güçlülükle bir sayılması eski dinsel değerlerin ancak milli gücü artırdıkları oranda önemli oldukları kanısını yerleştirdi. Bu fikirler padişaha karşı muhalefeti Avrupa'da sürdüren Jön Türkler arasında etkili olduğu için, "hürriyet"in ilanından sonra da (1908) Jön Türkler'in politikasında izini sürdürdü. II. Abdülhamit'e karşı koyarak uzun zaman Avrupa'da bulunmuş jön Türkler'den Ahmet Rıza Bey ve Abdullah Cevdet, Avrupa'da geçirdikleri yıllar boyunca artan birşekilde bu düşüncenin etkisinde kalmışlardır. Batılılık ile "güçlülüğün" bir tutulmasında bizzat Batı akımlarının etkisini de görmek gerekir. Jön Türkler'in fikirlerinin şekillendiği 1890'ların Fransa'sında 1880'lerin siyasal skandalları demokrasiye karşı olan güveni sarsmış, bir müddetten beri Taine ve Renan'ın etkisinde gelişen seçkincilik palazlanmıştı. Ancak Dr. Abdullah Cevdet'in Balkan Harbi'nin Osmanlılar arasında yarattığı kırgınlık karşısında bile tutumu açıktır: *"Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet, Avrupa medeniyetidir."* (Hanioğlu, 1981, 359).

II. Meşrutiyet Dönemi

İkinci Meşrutiyet Dönemi açılmadan önce, 1905 yılında, Japonların Rusları yenilgiye uğratmaları, geleneksel değerlerin modern bir medeniyette saklanılabilirliği konusunu gene ön plana itmişti. Acaba Osmanlılar, Japonların yaptığı gi-

bi, Batı'nın tekniğiyle yetinip kendi değerlerini saklı tutabilir miydiler? İslamcı şair Mehmet Akif, bu tezleri 1908'den sonra ortaya atan belirgin kişiler arasında yer alır. Böylece 1908-1918 yılları arasında Batı'yı "taklit" etmeye karşı koyan İslamcı bir akım görüyoruz.

İkinci Meşrutiyet'in hâkim siyasal kuruluşu İttihat ve Terakki Partisi'nin düşüncesinde Batı'nın "güçlülük" ile bir tutulması devam etmiştir. Ancak bu eğilimin karşıtı adını verebileceğimiz bir diğer eğilim de İttihat ve Terakki tarafından korunmuştur. Bu da Ziya Gökalp'in Batı'nın toplumsal özelliklerini araştıran, bu özelliklerden hangi oranda yararlanılabileceğini arayan tutumudur. Türkiye'de Batı'nın, mevhum da olsa, "insancı" zihniyetini ciddiye alarak anlamaya çalışmış olan kimseler çok azdır. Aralarında en başta şair Tevfik Fikret'i saymak gerekir. Batı'nın sanat anlayışının devamlı bir ekseni olan "sanat sanat içindir" anlayışı da, genel olarak o devirlerin -ve bu devirlerin- Türkiye'sinde rağbet görmemiştir. Konu gerektiği gibi araştırılmadığından şimdiden bu konuda kesin hükümler vermek yanlış olur. Ancak, bildiklerimizden Osmanlıların Batı'yı bir "seçme" yaparak algıladıkları bazı yönlerini vurgulayıp bazılarını arka plana ittikleri söylenebilir.

Atatürk ve Batıcılık

Batı ile temasta olan Osmanlıların Batı uygarlığı fikirlerini "kudret"in bir boyutu, toplumun şekillenmesinin bir yönü olarak görmüş olmaları bir tesadüf eseri değildir. Bunu, eninde sonunda, Osmanlılarda hâkim devlet geleneğiyle izah etmek mümkündür. Atatürk'ün düşünceleri bu gibi geleneklerin bir şahsiyetin özel katkısıyla birleştiği bir odak noktası

olarak görülebilir.

Atatürk, Batı'nın en önemli katkısını toplumun şeklinde ve bu topluma hâkim olduğuna inandığı müsbet bilimlerde görmüştür:

Efendiler, milletimizin hedefi, milletimizin mefkûresi, bütün cihanda tam manasiyle medeni bir hey'et-i içtimaiye olmaktır. Bilirsiniz ki, dünyada her kavmin mevcudiyeti, kıymeti, hakk-ı hürriyet ve istiklâli, malik olduğu ve yapacağı medeni eserlerle mütenasiptir... Medeniyet yolunda muvaffakiyet teceddüde vebestedir. İçtimai hayatta, iktisadi hayatta, ilim ve fen sahasında muvaffak olmak için yegâne tekalüm ve terakkî yolu budur.. (30 Ağustos 1924 Söyl. ve D. 1952, II. 183.)

Atatürk'ün kendi devrinde parlamenterizme karşı bizzat Batı'da şekillenen tepkiye ve faşizmin ve komünizmin gelişmesine rağmen, sistematik bir seçkincilik veya "halk diktatörlüğü"nden kaçınan bir toplum anlayışına sahip olması dikkate değer. Bu noktada Atatürk'ün orijinal bir vurgusunu bulmak mümkündür. O da Atatürk'ün temel optimizmi ve onun arkasında yatan "kişi onuru" kavramıdır. Kişinin kendi başına, toplumdan ayrı bir meşruiyet kaynağı oluşturabileceği Jön Türkler'de arka plana atılmış yabancı bir özlem olarak görülür. İttihat ve Terakki'nin aydınlık devri fikirlerinden kesinlikle ayrılan yönü burada belirir. Atatürk'teki derin yapısal vurgu, kişinin kişi olarak bir toplumsal meşruiyet kaynağı oluşturduğu şeklinde *formelleştirilmiş* bir inançtır. Atatürk'ün bazen (İsmet İnönü ile bir şahsî mülakattan) "özel girişimci" olarak nitelendirilmesinin nedeni bu eğilimdir. Konuyu bir başka açıdan ele alarak İslam medeniyetinde, kişi onuru, ilahi varlığın karşısında, ya da devlet ve cemaat karşısında davranış meşrulaştırıcısı olarak değerini yitirir. Batı'nın XVIII. yüzyıl düşüncesinin en genel çizgisinde böyle

bir yitirilme söz konusu değildir. Kişi egemendir. Atatürk'ü bu açıdan Batı'nın temel değerlerinin bu kişisel "onur" anlayışıyla ne kadar köklü bir şekilde bağlantılı olduğunu sezen, Batılılığı bu anlamda da "ilerleme" sayan orijinal bir düşünür olarak görebiliriz.

Atatürk'ün Ölümünden Sonra Batıcılığa Karşı Tepkiler

Atatürk zamanında cumhuriyet'in bir umdesi haline gelen "Garplılaşma" ölümünden bir müddet sonra gene eleştirilere uğramış, Batıcılığın bir Batı taklidinden ileri gidemediği "sağ"da ve "sol"da bir daha ifade edilmiştir ("Gardrop Atatürkçülüğü"). Daha 1940'ların sonunda Türk Müslüman kültürüne cumhuriyette ihanet edildiği teziyle ortaya çıkan bu eleştirilerin "sol"dan gelen örneklerine daha çok 1960'lardan sonra rastlanır. Bu iki açıdan oluşturulan makale ve kitapların sayısı muhtemelen 1960-80 yıllarının kültür konusunun en zengin alanını oluşturur. Bu eleştirilerin bir kaynağını Atatürk devrinde yetişen bir kuşağın hızla değişen 1950 ve 60'ların ortamında dünyayı algılama sistemlerinin kırılmış olmasına bağlayabiliriz. Batı'ya karşı ortaya çıkan tepkinin ikibuçuk asır kadar kisve değiştirerek sürebilmiş olması ilginç bir toplumsal araştırma konusu olarak karşımıza çıkar. Bu süre içinde devamlı olarak ileri sürülen tezlerden Batı'nın Türkiye'ye en yalıtkan ve yüzeysel biçimleriyle yerleştiği doğrudur. Ancak, bunun nedeni, "taklit" eğiliminde değil, Müslüman-Osmanlı-Türk kültürünün bir yapı unsurunda aranmalıdır.

KAYNAKÇA

Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, 1967.

Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 1978.

Yahya Kemal Beyatlı, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasi ve Edebi Hatıralarım*, 1973.

C.Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism*, 1973.

H.Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 1981.

Ahmet Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, 1945.

Ahmet Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki*, 1945.

Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. baskı, 1968.

Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, 1962.

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, 1964.

M.Orhan Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti: Beşir Fuad.*

İhsan Süreyya Sırma, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Büyük Rol Oynayan Tarikatlara Dair Bir Vesika*, İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, 1978.

İhsan Sungu, *Ahmet III'e Verilen Bir Islahat Takriri*, Tarih Vesikaları I, s.107-121, 1941.

Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. baskı, 1956.

Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, 1960.

Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. baskı, 1979.

Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma *

> Han-ı yağma... ol taama denir ki selâtin dü-
> ğünlerinde ve sair bazı kibar ve kürema pişir-
> düp cümleye sılayı âm ederler, her kim olursa
> gelüp tenavül ederler.
>
> *Burhan-ı Katı'*

> Enleve sa. Jö demand dö glass a la peş.
> Enlevez ça. Je demande de la glace a la peche.
>
> *Bihruz Bey*

Bu yazı, son yıllarda sosyal bilimlerde geliştirilmiş olan bazı önemli kavramları Türk toplumunun çerçevesine yerleştirmeyi denemektedir. Bahis konusu kavramlar kültür, "büyük" ve "küçük" kültürel gelenek, ideoloji, modernleşme, yeniden üleştirme ve karşılıklılık, toplumsal seferberlik ve evrenselliktir.

Toplumların eğitim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat, sanat veya dine ilişkin sorunlarını çözdükleri kendilerine özgü yola, o toplumun kültürü denir.[1]

(*) *Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar,* derleyen E. Tümertekin, (İstanbul, 1971), ss. 411-458.

(1) Kültür üzerinde yazılar aralarında bir seçim yapmayı olanaksız kılacak kadar çoktur. Yararlı bir başlangıç, "kültür" teriminin incelendiği şu kaynak olabilir: *Encyclopedia of Social Sciences,* 11. baskı, (der. Edwin R.A. Seligman), (New York, 1954), (İlk baskı 1930-1935), c:IV, 621-645. Kültür üzerindeki çalışmalarıyla tanınan Bronislaw Malinowsky'nin bu makalesi hâlâ

Türkiye'de kültür deyimi genellikle yaşamın eğitim ve sanat yönleri için kullanılır. "Kültür"ün sosyal bilimlerdeki kullanılışı bu değildir. Sosyal bilimlerde, kültür sosyal yaşamın öğrenmeye dayanan bütün yönleri ile ilgilidir. Burada en az iki vurgu vardır.[2] Bazı sosyal bilimciler, kültürden söz ettikleri zaman, sosyal mevkiler diye adlandırabileceğimiz birimlerin aralarındaki ilişkilere gözlerini çevirirler: kimin kimin üzerinde otoritesi var, ailede kimin neyi yapması gerekiyor, kim ne tip iş yapıyor, kim en iyi ödülleri alıyor. Bu sosyal bilimciler için kültür, *sosyal yapı* anlamına gelir. Başka sosyal bilimciler için kültür sosyal yapıyı sürdüren süreçtir. Onlara göre, kültür, iletişimler aracıyla sürdürüldüğü için bu iletişimler ve semboller sisteminin tümü için kullanılmalıdır.

"Büyük" ve "küçük" kültürel gelenek bizim kabaca "halk" - "divan" edebiyatı ikiliği olarak bildiğimiz olayın daha genel ve bilimsel bir ifadesidir. Bu konuda, 1940'lardâ, kültür üzerinde çalışan bir antropolog, Robert Redfield, yeni sayılamayacak fakat şimdiye dek bu kadar açıkça ortaya konmamış bir görüş ileri sürdü.[2a] Bu görüşe göre kültür iki ana kola ayrılabilirdi: biri kırsal bir hayat yaşayan ve tarımla geçinen insanların kültürü, diğeri de şehirde yaşayan özellikle yönetici sınıfın insanlarının kültürü. Redfield bunlardan birine "küçük gelenek", diğerine "büyük gelenek" adını verdi. Red-

çok ilgi çekicidir. Bundan sonra, aşağıda adı geçen eserdeki "Culture" adlı makale okunabilir: *International Encyclopedia of Social Sciences*, der. David L.Sills, (New York, 1967), c: III, 527 vd. Bunda değerli ek bibliyografyalar da vardır.

(2) Metindeki açıklama, Milton Singer'in *International Encyclopedia of Social Sciences*'daki (Bundan sonra IESS olarak geçecektir) "The Concept of Culture," (c: V, 527 vd, özellikle 528 vd.) adlı makalesine dayanmaktadır ve kültür üzerinde toplanan iki ayrı görüşe ilişkindir.

(2a) Bkz. "Redfield", *IESS*, XIII, 350 vd, ve "Community-Society Continua," *IESS*, III, 174-180.

field'in görüşü Meksika'da ve Guatemala'da yaptığı araştırmalara dayanıyordu. Redfield'in Meksika'da gezdiği köylerde bir yanda eski Maya kültürünü bir yandan da Mayaları ortadan kaldırıp, onların yerini alan istilâcı İspanyol kültürünü farklı oranlarda fakat daima birlikte, birbirine girmiş bir kaneva halinde bulmuştu.

Orta Amerika gibi fethedilmiş ülkelerde izlenen kültürün bu ayrı yönü arasındaki sürekli çelişkiler dünyanın fetih görmemiş köşelerinde de görülür. İkiliğin asıl önemi bundandır. Her toplumda, bir dereceye kadar, bir tarafta dünyanın kaç bucak olduğunu bilen şehirlilerin, karşı tarafta halkın kültürü görülür. Bu ayrılığı Ziya Gökalp kendi toplumumuz için şöyle ifade etmiştir:

> "Her milletin iki medeniyeti var: resmî medeniyet, halk medeniyeti... Başka kavimlerde resmî medeniyetle halk medeniyeti o kadar açık bir suretle ayırdedilmez. Türklerde ise bu ayrılık ilk bakışta göze çarpar. Türklerde resmî lisandan, resmî edebiyattan, resmî ahlâktan, resmî hukuktan, resmî iktisadiyattan, resmî teşkilâttan büsbütün başka bir halk lisanı, halk edebiyatı, halk ahlâkı, halk hukuku, halk iktisadiyatı, halk teşkilâtı vardır. Bu hâdisenin sebebi Türklerin kendi müesseselerini yükseltmek suretiyle bir medeniyet ibda etmek yolunda gitmeyip yabancı milletlerin müesseselerini *i'tinam* ve onlardan yapma bir medeniyet terkib etmeleridir."[3]

(3) Gökalp, "Halk Medeniyeti," *Halka Doğru*, I, (1329, No. 14), s. 107. Küçük ve büyük kültür arasındaki sınırın ne kadar katı olduğu üzerindeki tartışmalar sürmektedir. Şüphesiz ki, sosyal sınıflandırma sistemi bu konuda ısrar etmiştir. Bu, insanları "Askerî" ve "Reaya" (Bkz. "Askerî" *Encyclopedia of Islam*, I, Yeni baskı.) gibi iki ayrı kategoriye ve "avam" ve "havas" gibi iki ayrı kültürel kategoriye ayırmakla yapılmıştı. *Sistemin ideolojisi* bu ayrımın üzerinde önemle duruyordu. Agâh Sırrı Levend'in "Halk ve Tasavvufi Halk Edebiyatı," *Türk Dili*, XIX, (Aralık, 1968), 171-185, yazısında gösterdiği gibi, gerçek buna uymuyordu. Eski sınıflandırmalara kendisi de yeni bir boyut getirir: dervişler ve dinî düzen (a.g.e., 173). Levend'e göre bunlar üçüncü

Redfield'in Gökalp'ten daha evrensel plândaki katkılarından biri her medeniyette iki kültür türünün birbirine hiç olmazsa kısmen girmesini sağlayan kültür ara kurumlarına ve kültür aracılarına dikkati çekmesiydi. Redfield böylece kültürün bir bütün olarak çalışmasını izah ediyordu: Gökalp'ın ifadesini bu açıdan, bir ara kurumlar güdüklüğü hakkında verilmiş bir yargı olarak değerlendirebiliriz.

İdeoloji: İdeoloji var olan bir sosyal yapıyı devam ettirmeye veya yenisini yaratmaya yarayan bir fikir yapısıdır. Sosyolog Mannheim "ideoloji"yi yalnız birinci anlamda kullanmış, sistem değiştirmeye yönelen ideolojilere "Ütopya" adını vermiştir. Fakat burada tanımı basitleştiriyorum.[4]

İleride görüleceği üzere, esnafın iktisadî sürece ilişkin fikirleri "devam ettirici" bir ideolojidir. Esnaf töresinde, ideolojisinde beliren iktisadî değerlerin ağırlık noktası, servetin sosyal bir fonksiyon olduğu inancında toplanıyordu. Osmanlı üst tabakalarında ise servet siyasî mevkiin bir uzanımı olarak görülüyordu. Böylece bu iki ayrı ideoloji de "muhafazakâr" bir yönde çalışmış, kapitalizmle gelen servetin kendi başına bir amaç olduğu fikrinin karşısına çıkmıştır.

İdeoloji tam bir gerçek değildir. Esnafın *hakikî* davranışını esnaf töresinden çıkarmak safdillik olur. Siyasal davranış için aynı durum varittir. İnsanların veya bir grup insanın ideal olarak benimsedikleri sistemden gerçek davranışları çıkarılamaz. Fakat ideolojilerin -değerler toplamı olarak- in-

bir kültürel kategoriyi oluştururlar. Bizim buradaki amacımız için ise, tüm kültürün bir unsuru olarak ideoloji, "gerçek" yapı kadar önemlidir. Ayrıca, ilerde gösterileceği gibi, "küçük" ve "büyük" gelenekler arasındaki ayrılık salt politik ve kültürel değil, aynı zamanda iktisadidir de. O zaman, bölünmeyi olduğundan daha katı olarak göstermesine rağmen Ziya Gökalp, "yumuşak" sınırlardan söz edenlere göre daha inandırıcı oluyor.

(4) Harry M. Johnson, *Sociology: A Systematic Introduction,* (London, 1961), 58 vd.

sanların tutumlarını -dolayısıyla davranışlarını- etkileyen bir yönü vardır.

İdeolojiler yalnız işlerin nasıl olması gerektiği noktasında da ortaya çıkmaz. Bazan bir olayın tanımı bile ideolojik olabilir. Örneğin tahrif edilmiş bir sosyal gerçeğin tanımı. Böylece, Cevdet Paşa gibi bir tarihçi, Tanzimat devrindeki "rezil" harcamalara dikkatimizi çekerse bu, ona kendi bakış açısından ötürü "rezil" gelmiş olabilir. Cevdet Paşa bireysel müsriflikere alışkın değildir.

Osmanlı toplumunun iki gruba bölünmüş görüntüsü de kısmen gerçeklere dayanan bir ideolojidir. Böyle bir bölünme Osmanlı toplumu yöneticilerinin çıkarlarını destekliyor, bu yöneticilere yönetilenlerden ayrılmalarını sağlayan kesin ayrıcalıklar tanıyordu. Fakat ideoloji de yaşadıkça bölünmenin altı çizilmişti. İdeoloji gerçeği destekliyordu.

Bazan ideolojiler kapan olarak çalışır. İkili imgeye kanan Osmanlı idarecileri, imparatorluğun batış devrinde alt sınıfların düşünce ve yaşayışlarına -üst sınıfın sınırlarını genişletmek alt sınıfları müşterek bir millî hayata katmak anlamında- gereken önemi vermediler. Bu ise Osmanlı İmparatorluğu'nun son iki yüzyılda karşısında bulduğu ülkelerin sosyal sistemlerinde yavaş yavaş oluşan *modernleşme*'nin en önemli yapısal özelliklerinden biriydi. Bu anlamda Osmanlı yöneticileri batış yıllarında kendilerini modernlikten ayrı tutmuşlardı.

Modernleşme, toplumların aynı zamanda gittikçe farklılaştıkları ve merkezîleştikleri bir süreçtir.[5] Batı Avrupa'da

(5) Modernleşme kavramı için bkz. S.N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change,* (Englewood Cliffs, N.J., 1966); bu yazıda kullanılan kavramların büyük bir kısmı bu esere dayanır. Ayrıca, "Modernization," *IESS,* X, 386-408; *Modernization: The Dynamics of Growth,* (der. Myron Weiner), (New York,. 1966); *Political Culture and Political Development,* (Derleyenler Lucian Pye ve Sidney Verba), (Princeton, 1965); *Political Modernization in Ja-*

feodalizmin çöküşü ile başlayan bu süreç, burjuvazinin gelişmesi, sanayileşme ve siyasî hakların nüfusun daha büyük kesimlerine yayılması gibi unsurları da kapsar. Bu gelişme esnasında, toplumun bazı fonksiyonları merkezde toplanırken, öte yandan yeni gruplar doğar, toplumun fonksiyonları birbirinden ayrılır. Fakat belki en önemlisi, bu ayrılmanın doğurduğu kopuklukları da dolduracak yeni yapılar gelişir. Vatandaşlık kavramı, millî kültür gibi yapılar merkezin ve yeni ortaya çıkmış olan sosyal ve iktisadî yapı parçalarının birbirine bağlanmasını sağlar. Osmanlı İmparatorluğu modernleşmenin bilhassa bu bölümünde, tümü ortaya çıkaran bağlayıcı yapılar kurma noktasında sıkıntı çekmiştir. Oysa bu bağlantı olmadan toplumsal seferberlik oluşamaz.

İlk defa Karl Deutsch tarafından kullanılan "toplumsal seferberlik"[6] deyimi modernleşme öncesi birbirine girift olan sosyal yapıların farklılaştıktan sonra yeni araçlarla toplanması ve bir bütün olarak harekete geçirilmesi anlamını taşır. Bu, iki yoldan olur. Birincisi modernleşme ile ulaşım ve haberleşme düzeni de gelişir. Yeni yollar yapılır, posta ve telgraf düzeni kurulur. Böylece insanlar haberleşebilme ortamına kavuşurlar; oysa modernleşmeden önce ülkenin bu şekilde bütünleşmesi söz konusu değildir. Haberleşme tarafından oluşturulan bu ortak çalışma potansiyeli muhtelif beceri şekillerinin birbirlerini tamamlamasıyla, insanların beraber çalışmayı öğrenmesiyle gerçekleşir. Bir bölge kendi ihtiyacı olan bütün yiyeceği, giyeceği ve tarım malzemelerini üreti-

pan und Turkey, (Derleyenler Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow, Princeton, 1964).

(6) Toplumsal Seferberlik için bkz. Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, (Cambridge, Mass., 1953), ayrıca aynı yazarın "Social Mobilization and Political Development," *American Political Science Review*, LV, (1961), 493-514, ve *Old Societies and New States*, (Der. Clifford Geertz), (New York, 1963), 57-104 özellikle 65 vd.

yorsa, bu çok verimsiz bir sistem olur. Bir topluluk, ihtiyaçlarının bir kısmını üretmekte uzmanlaşır ve diğerleri için ülkenin başka kısımlarına bağlanırsa, o zaman görevlerin birbirini tamamlaması gerçekleşir. Toplumun bireyleri arasında hem haberleşme hem de iktisadî yapı açısından bir bağımlaşma (karşılıklı bağımlılık) varsa, o zaman toplumsal seferberlik de oluşur. Bazan bunlardan biri diğerine göre daha fazla gelişebilir ve bir dengesizlik doğar. XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda ekonominin haberleşmeden geri kalması böyle bir olaydır.

Bu devirde Batı tipi haberleşme, yani, kitaplar, gazeteler, telgraf, Osmanlı İmparatorluğu'nda çoğunlukla yönetici sınıfların hizmetinde idi. Zamanla haberler, daha az olmakla birlikte, diğer sınıflara da ulaşmaya başladı. Fakat en köklü değişmeler üst sınıfların düşünce ve yaşayışlarında görüldü. Ne alt ne de üst sınıflar yeni bir iktisadî düzen içinde bütünleşmediler. Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomisi, Müslüman halkın toplumsal seferberliğini geliştirecek yönde değişmedi. Böylece yönetici gruplar yeni bir iktisadî düzen içinde bütünleşmeden, tüketim hakkında yeni görüşler ve fikirler edindiler.

Haberleşme kanallarının bir ölçüde geliştirilmesinden ötürü büyük ve küçük gelenek arasındaki ayrıcalıkta bir değişme oldu. Bu kültürler arasındaki sınır bir bakıma "katılaştı", bir bakıma da "yumuşadı." Katılaştı, çünkü zaman geçtikçe Batı kültürünü alanlar eskiye göre kendilerini halktan daha da ayırdılar. Yumuşadı, çünkü sınıf duvarlarını muhafaza etmek haberleşme imkânlarının gittikçe geliştiği bir ortamda zorlaştı. Çalışmamızın bir kısmı bu çelişme ile beliren duruma ilişkindir.

Modernleşme esnasında toplumsal seferberliğin hızından tatmin olmayan bazı kişiler belirir. Bunun üzerine bu kişiler

toplumsal seferberliği hızlandırmaya çalışırlar. Bunlara toplum hareketlendiricileri deriz. Örneğin Namık Kemal yazılarıyla bunu yapıyordu.

Özetle; Osmanlı İmparatorluğu, XIX. yüzyılın başında kültür bakımından "küçük" ve "büyük" geleneklerin bütünleşmedikleri bir durumdaydı. Aynı zamanda, İmparatorluk, Batı'nın geçirmiş olduğu ve sosyal yapısını yeniden yoğuran "âyanlık" inkılâbı, pazar inkılâbı ve sanayi inkılâbı gibi önemli tarihsel gelişmelerden uzak kalmıştı. "Âyanlık inkılâbı" dediğim, Avrupa'da *"etats"* veya daha sonraki ifadesiyle *"corps constitués"* adı verilen eşraf birliklerinin hakimiyetidir. Fransız ihtilâlini bunlar başlatmıştır. "Pazar inkılâbı" modern devletin Batı'da ülke genişliğinde pazarlar yaratma çabasıdır. Sanayi inkılâbı ise makine kullanma ile başlayan fakat en önemli sonuçları toplumsal olan bir evredir. Sanayileşme, asıl, sanayi inkılâbından önce mevcut insan kümeleşmesini değiştirdiği için önemlidir. Bunlardan biri sanayi proletaryasının ortaya çıkmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda her biri bir sosyal yapı yoğurması getiren bu hareketlerden biri, -âyanlık- son derece güdük kalmış, diğerleri görülmemiştir.

Yukarıda anlattığım tarihsel hadiselere servetin fonksiyonlarının değişmesi bakımından bakıldığı zaman, kullanılan bir kavram "kapitalizm"dir. Bu kavramla anlatılan, bu hadiselerin sonucunda önceleri toplum içinde karmaşık fonksiyonları olan servetin şimdi kendi başına bir amaç olarak belirmeye başlamasıdır. Eskiden zenginlik -daha önce üzerinde durduğumuz gibi- sosyal ve siyasî fonksiyonlara bağlı iken zaman geçtikçe kendi başına bir değer taşımaya başlamıştır. Oysa, Osmanlı düzeninde servet, sosyal ve siyasal hizmetler görür. Örneğin, servet tüketim ve yatırım için kullanılmasının yanında önemli bir oranda siyasî destek sağla-

mak için etrafına taraftar toplamak veya bağışta bulunup cami yaptırarak toplumda yer edinmek için bir araçtır.

Servetin geleneksel kullanılma yollarından biri de eşitler arası hediyeleşmedir. Örneğin bugün bile bir oranda Türk toplumunda mahalle hayatı mahalle sakinlerinin birbirlerine olan karşılıklı yardım bağları ile kenetlenmiştir. Bunun Osmanlı siyasal sınıfındaki görüntüsü rüşvettir. Kısacası, geleneksel bir toplum için iktisadî bakımdan modernleşme servetin bu pazar dışı fonksiyonlarının azalmasıdır.

Servetin kapitalist dışı toplumlarda önemli sosyal ve siyasî fonksiyonları olduğunu görüp aynı zamanda bunu tanımlayan ilk sosyal bilimci, iktisat tarihçisi Karl Polanyi'dir.[7] Polanyi servetin üç şekilde işe yarayabileceğini söylüyordu. Birincisine pazar adını verdi. Bu, servetin modern anlamdaki kullanımıdır. Değişim para ödenmesiyle belirlenir ve ona dayanır. Servet, ayrıca, yeniden dağıtım sisteminin bir parçası olarak da görülebilir. Örneğin, modern dünyada merkezî otorite gelir vergisi yoluyla üretileni bir merkezde toplar ve isterse yeniden dağıtır. Son olarak, servet bir karşılıklılık sistemi içinde dolaşım yapar. Bu, eşitlerin hediyeleşmesidir. Bu yazı, küçük kültürün ve tutucu Osmanlı devlet adamlarının ülkülerinin değişmemesi sonunda, Batı toplumunda normal karşılanan tüketim tarzını Tanzimat boyunca yadırgayışlarını ortaya çıkarmayı denemektedir.

Bu çalışmada kullandığımız kavramlardan biri de evrenselliktir. Bu kavram, Talcott Parsons tarafından geliştirilmiştir.[8] Parsons her toplumun kültürünün ya daha yerel

(7) "Polanyi," *IESS*, XII, 172-174.

(8) Talcott Parsons, *The Social System*, (Glencoe, 1951), 58-67; ayrıca aynı yazarın "Some Comments on the General Theory of Action," *American Sociological Review*, XVIII, (1953), 623 ve "Pattern Variables Revisited: A Response to Robert Dubin," *American Sociological Review*, XXV, (1960), yeniden baskısı Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, (New York, 1967), 192-219.

(particularistic) ya da daha evrensel bir yönü olduğunu söyler. Modernlikle beraber gelen bir unsur evrenselliğin toplum ilişkilerinde gittikçe yer etmesidir.

Örneğin, bir insan dünyayı "yönetenler" ve "yönetilenler" diye ikiye ayrılmış görüyorsa ve eğer onun dünyaya karşı tutumu bu gruplardan birine dahil olmasına dayanıyorsa, bu "yerel" bir tavırdır. Fakat bir insan kendisini "insanlığın" bir parçası olarak görüyorsa bu evrensel bir tavırdır. Hiçbir kültür, yöneliminde, yalnız evrensel veya yerel değildir, fakat evrenselliğin modernleşme ile birlikte gelme eğilimi vardır. Osmanlı İmparatorluğu'nda seçkinler kültürü halk kültürüne göre daha evrenseldi. Fakat yerellik, yönetici sınıfların ayrılığı gibi konularda, Osmanlı kültüründe kendini kuvvetle hissettiriyordu. Tanzimat ve yapısal değişikliklerle birlikte sisteme evrensel değerler daha kesif bir şekilde girmeye başladı, örneğin, *reaya* gibi tamamen yöneticiye bağlılığı ifade eden terim, yerini *teb'a* gibi bütün Osmanlı yurttaşlarını kapsayan bir kavrama bıraktı. Böylece, alafranga yaşam, bu açıdan kişinin düşüncesini değiştirmesini gerektirir. Bu çalışmada incelenen soru, davranışlar bir kere bu şekilde değişmeye başlayınca, başkalarını da peşinden sürükleyip sürüklemeyeceğidir. Bütün toplumların ortak bir yönü sosyal denetim veya "yoldan çıkmış kişileri, bu davranışlarını yaymalarına veya onları meşrulaştırmalarına engel olmak için lekelemek ve tecrit etmektir."[9] Bunun, Tanzimat sırasında, aşırı-Batılılaşmış kimselere nasıl uygulandığını inceleyeceğiz.

Osmanlı romanı, Türk modernleşmesini incelemek için az yararlanılmış bir kaynaktır, oysa birçok roman yazıldıkları zamana ait İstanbul seçkin çevrelerinin durumu hakkında bize önemli bilgiler verir. Bu kaynaklar, ayrıca, Osmanlı ay-

(9) Johnson, *Sociology* :... s. 585.

dınlarmın sosyal değişmenin getirdiği sorunlara nasıl yaklaştıklarını da belgeler. Türk edebiyatını inceleyen bir kişinin daha önce de gösterdiği üzere, ilk Osmanlı romanlarının büyük çoğunluğu toplumsal ve siyasal değişmenin yarattığı sorunları inceleyen *tez*li romanlardır.

Türk kültürünü konu alan tarihçilerin belirttiği gibi, bu yazarlar en çok iki sorunun üzerinde durdular; kadının toplumdaki yeri ve üst sınıf erkeklerin Batılılaşması. Bu iki çıkış noktasının seçilmiş olması yukarıda adı geçen sosyal bilimcilerce üzerinde durulacak özel bir davranış olarak nitelendirilmiştir. Oysa, şüphesiz, bu iki alan, Osmanlı kültürüne göre en "yüce", gizil değer yapısına göre ise en duyarlı olanlarıdır ve bundan dolayı XIX. yüzyıl yazarlarımızca - bilinçli veya bilinçsiz- tercih edilmiştir.

Osmanlı seçkinleri arasında, modernleşme hareketinin ilk zamanlarından beri kadınların özgürlüğe kavuşmalarını konu alan yayınlar görülür.[10] Tanzimat Fermanı'nın yürürlüğe girmesinden yirmi sene sonra, Şinasi *Şair Evlenmesi* adlı eserinde, önceden düzenlenmiş evliliklerle alay etmeye başlamıştı bile.[11] Modern anlamda ilk ve en önemli Türk ansiklopedisti ve roman yazarı olan Ahmed Midhat Efendi bu iki sorunun, 1870 ve sonrası modernleşme hareketi ile ciddiyetle ilgilenen bir Osmanlı yazarı için taşıdığı önemi yansı-

(10) Türk kadınlarının sorunlarını Türk edebiyatında ilk arayanlardan biri Emel Sönmez'dir: "Turkish Women in Turkish Literature of the 19th Century," *Hacettepe Bulletin of the Social Sciences and Humanities*, II, (Haz. 1970), 17-47.
"Romans a théses" için bkz. Pertev Naili Boratav, "İlk Romanlarımız," *Folklor ve Edebiyat*, II, (Ankara, 1945), 130-152, özellikle s. 143. Kadınlar ve erkekler için aynı eser s. 144-146. Boratav bunun Batı edebiyatında da temel konulardan biri olduğunu anlatıyor. Ancak, Batı edebiyatında bu tema'nın dışında değişik temalar başarıyla işlenir. Bizde ise bu konu, özellikle başarılı bir şekilde ele alınmıştır.

(11) Hikmet Dizdaroğlu, *Şinasi: Hayatı, Sanatı, Eserleri*, (İstanbul, 1954), 30, 33.

tır. Kadınlara karşı takınılan tavır açısından Ahmed Midhat'ın katkıları çok kişi tarafından bilinir. Bir yazar bu ilgiyi şöyle anlatıyor:

> "Ana tema olarak eğitimde kadınların eşitliğini inceleyen bir romanda Midhat'ın hayal gücü zamanının en cesur spekülâsyonlarını bile aşıyordu ve kadınların bir gün gelip her mesleğe girebileceklerini önceden haber veriyordu. Sık sık işlediği konular, kadınların düşük sosyal statülerine, erkeklerle eşit haklara sahip olmadıkları için çektikleri sıkıntılara ve talihsizliklere ilişkin sorunlardır. Midhat, koşulların fuhuşa zorladığı kadınları savunacak kadar ileri gitti ve onların günahkâr olduğu fikrini ve verilen ağır cezaları şiddetle eleştirdi. Bizim görevimiz, dedi, bu kadınları düşkünlükten kurtarmaya uğraşmaktır, bu da ancak biz kadınlara bir mal veya bir köle gibi davranmaktan vazgeçer ve kendi kaderlerini tayin etme hürriyetini tanırsak gerçekleşir. Dolayısiyle onları ebediyen lekeliyeceğimize, yardım elimizi uzatıp, düşmüşleri kaldırmalıyız.
> Midhat kadınlar konusunu çeşitli romanlarında işledi. Kadınların bağımsızlığa kavuşturulmaları en fazla üzerinde durduğu konulardan biriydi. İlk defa olarak, modern koşullar altında aile yaşamının en önemli sorununu yaratan Müslüman evliliğin bir yönünü eleştirdi, -değil birbirleri için sevgi beslemek- daha görüşmemiş olan kişilerin evlendirilmesi adeti."[12]

Felâtun Bey ile Râkım Efendi (1876)[13] romanında Ahmed Midhat'ın kadın kahramanı -önceleri bir cariye olan- Canan, zamanla Türkçe okuyup yazmayı öğreniyor, daha sonra da Fransızca ve piyanosunu geliştiriyor. Şüphesiz ki, hikâyelerinden birinin adı olan "Diplomalı Kız", Midhat'ın kadınlık ülküsünün bir yönünü temsil eder.

(12) Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, (Montreal, 1964), 283-284.
(13) Ahmed Midhat, *Felátun Bey ile Râkım Efendi*, (İstanbul, tarihi yok) eserinin yeni baskısı.

Kadınların sosyal durumuna karşı benzer bir ilgi, cariyelik kurumu ile birlikte, XIX. yüzyılın başka bir önemli romanında, Samipaşazâde Sezâi'nin *Sergüzeşt*'inde (1889) (yeni baskı, İstanbul, 1967) görülür. Köle olan bir kızın bu yaşlı gözlü hikâyesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun bir iç sorunu hedef alınarak *Tom Amca'nın Kulübesi*'nin hitabettiği hislere hitabedilir. Kitabın Türk aydınları üzerinde H.B. Stowe'un etkisine benzer bir etki uyandırması bir yana, ayrıca Abdülhamid'in sansürü tarafından toplattırılmak gibi bir mazhariyete sahip olmuştu.[14] Cariyelerin durumlarına ve cariye aşklarına ilişkin bu görüş değişiklikleri, daha önceki yıllarda Namık Kemal'in *İntibah* (1876) adlı romanında da görülür. Bu romanın kahramanı olan Ali Bey'e annesi, vaktini geçirmesi için kendisine Avrupa tarzında eğitilmiş -alafranga- bir cariye bulduğunu söyler. Fakat Ali Bey'in karşılığı nefret doludur. Bu, aslında, onun başka birisine aşık olmasından ötürüdür, fakat cariyelik kurumuna karşı olan hoşnutsuzluğu da açıktır.[15]

Romantik sevginin yegâne sevgi olabileceği Osmanlı gerçekçiliği öncülerinden Nabizâde Nâzım'ın önemle işlediği bir konudur. *Zehra* (1894-1895) adlı eserinde, bir kadının kocasının zaafından -ve bu zaafı geliştiren sosyal koşullardan- doğan mutsuzluğunu işler.[16] Hüseyin Rahmi'nin *İffet*'i de (1896) bir aile trajedisinin en önemli kişisi olan bir kadının öyküsüdür. Bir sonraki neslin en önemli yazarı olan Halit Ziya Uşaklıgil'in *Sefile*'si (1885) ise, haksızlığa uğrayan bir kızın romanıdır. Bütün bu eserlerde, daha önce Ahmed Midhat tarafından işlenen konular aynı yaklaşış tarzı ile yeniden ele

(14) Boratav, *"İlk Romanlarımız,"* 149.

(15) Namık Kemal, *İntibah,* (Yeni baskısı, İstanbul, 1969), 68 vd.

(16) Rauf Mutluay, *100 Soruda 19. Yüzyıl Edebiyatı,* (İstanbul, 1970), 131-132. *Zehra*'nın yeni baskısı (Ankara, 1960) Aziz B. Serengil tarafından derlenmiştir.

alınmıştır.

Bu tutuma koşut olarak, Osmanlı toplumunda üst sınıf kadınları zamanla özgürleşti. Bu gelişme, ilk önemli Osmanlı kadın yazarı olan Halide Edib'in otobiyografisinden izlenebilir.[17] Halide Edib'in Batı fikirlerine açıklığı, Jön Türkler'in oluşturduğu yeniliklerden değil de, İkinci Abdülhamid (1876-1909) zamanında geçen yetişme çağından ötürü olması dikkat çekicidir. Kadın haklarının bir Osmanlı kadını tarafından ilk defa savunulması 1891 yıllarına kadar uzanır: Fatma Aliye'nin *Nisvân-ı İslâm*'ı, (İstanbul, 1891). [18] Fatma Aliye'nin, kendisince aşırı Batılılaşma olarak adlandırılan olayı yerişini ileride inceleyeceğimiz, Cevdet Paşa'nın kızı olması daha da dikkat çekici bir olaydır. Bağımsızlığa kavuşmanın üst sınıf ailelerindeki hızını, F. Scott Fitzgerald'a parmak ısırtacak ilk Osmanlı bağımsız *femme fatale*inin Türk toplumunda belirdiği tarihten çıkarabilirsiniz. Yakup Kadri'nin *Kiralık Konak*'ının bu kahramanı, Birinci Dünya Savaşı'nı hemen takip eden yıllarda yaşatılmıştır. Sonuç olarak, diyebiliriz ki, Osmanlı üst sınıfında kadınların özgürlüğü konusunda dikkat çekici bir görüş birliği vardı.

Kadmların Batılılaşmasını bu kadar savunan Ahmed Midhat, üst sınıf erkeklerde aşırı-Batılılaşma olarak nitelendirdiği durum karşısında, aksine, son derece müsamahasızdı. Böylece, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*'nin ana konusu, yazarın desteklediği ve alay ettiği iki tip Batılılaşma arasındaki farktır.[19] Râkım Efendi, kendisini okula yollayabilmek için gündeliğe giden zenci "Bacı"sının büyüttüğü bir yetimdir. Râkım Efendi, Osmanlı eğitim kurumlarını iyi bir derece ile bitirip, Fransızca'sını geliştiren, daha sonra bilgi hazine-

(17) Halide Edib Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, (İstanbul, 1967), passim.
(18) Berkes, *The Development*, 287, not 30.
(19) 1876'da basılmıştır. Bkz. Sacit Erkan'ın yeni derlemesi, (İstanbul, tarihsiz), 2.

sini hukuk, şiir ve tıpla genişleten ciddiyet ve çalışkanlığı boğucu bir ukalâlıkta beliren bir gençtir. Danışma, tercüme ve özel öğretmenlikle bu eğitimin masraflarını çıkarmıştır. Hayattaki ana amacı çalışmak ve "makul" bir refah seviyesine ulaşmaktır. Râkım Efendi'nin değerleri, başarıya ulaştıktan sonra bile arasında yaşadığı orta sınıfın görüşleri ve Batı kültürünün bir karışımmdan meydana gelir.

Felâtun Bey ise Râkım'ın tam tersidir. Plato adını Osmanlı Felâtun'a tercih ettiği maroken ciltli kitaplarının üzerinde "A.P." harflerini koydurur. Zengin bir mirasın varisi olarak bütün zamanını başkentin Avrupa yakasındaki modern yerlerde kumar ve kadın arasında geçirir. Her karşılaşmalarında arkadaşı Râkım Efendi Felâtun'a ne kadar yüzeyde kaldığını kendisine belirtir. Bir İngiliz kızının aşkı ile gölgelenen Râkım Efendi'nin başarısı, kısa zamanda yine eski durumuna döner. Mahvolan Felâtun Bey ise, bir adada mutasarrıflık kabul etmek zorunda kalır.

Burada ilk defa olarak bir tipler ikiliğinin, rüşeym halinde başlangıcını görüyoruz. Bu tiplerden biri, klâsik ifadesini Recaizâde Ekrem'in *Araba Sevdası*'nda bulur. 1896'da basılan bu romanın kahramanı olan Bihruz Bey örnek bir Batılılaşmış züppedir.[20] Roman 1870'lerde geçer. Bu eserde, aşırı Batılılaşmış Osmanlının arkasında gizlenen sosyal gerilimleri farketmeye başlarız. *Araba Sevdası* 1839'da Tanzimat Fermanı'nm ilânından sonra Türkiye'de bazı yeni sınıfların takındığı yüzeysel Batılılaşma tavrını yerer. Tanzimat soyluları olan bu sınıf, kendilerini geleneksel bürokrasinin kölelik zincirlerinden kurtararak, modernleşme hareketinin dizginlerini ellerine almışlardı. İnsan boynunun "kıldan ince" olduğu devrin geçmesi ve memurların özel mülkiyetinin kanun-

(20) Recaizâde Ekrem, *Araba Sevdası,* (der. Mustafa N. Özön), (İstanbul,1940) ve Fazıl Yenisey'in yeni derlemesi (İstanbul, 1963).

lar tarafından korunması, Tanzimat reformlarının getirdiği ve bir Osmanlı üst bürokratı için tamamen yeni olan olaylardı. 1870'lerde önüne geçilemez bir şey oldu: bu yeni sınıfın ikinci nesli, üzerinde söz götürmez bir egemenlik sürdürdükleri şehir yaşantısının koruyucu ve yumuşak yönüne yenik düştü. Asırlarca önce Mağrip'li tarihçi İbni Haldun, şehirsel yerleşmeyi hanedanların dönemli hareketlerinin kilit noktası olarak belirtmişti. Çölden gelip, yumuşamış şehir halkını yenen "kurtlar"ı bir süre sonra yeni gelen kurtlar alt eder.[21] Şüphesiz ki, bu, Avrupa'yı güzel arabalara sahip olmak ve yeni görgü kuralları öğrenmek olarak değerlendiren bu neslin yumuşayışını açıklar. Daha ileride, Bihruz Bey klişesinin kökenini aydınlatabilecek olan "çevre" ile şehir halkı arasındaki dinamizme değineceğim. Fakat şimdilik, Bihruz Bey'in kendisini biraz daha iyi tanımamız gerekir.

Recaizâde'nin romanı, Bihruz Bey'i tembel, yüzeyde, sürekli aptallıklar yapan biri olarak tanıtır. Bihruz Bey'in babası "kudema-i vüzera"dandır ve yetkisini kullanarak daha hayatta iken oğlunu bir hükümet memurluğuna yerleştirir. Paşa, oğluna, genellikle gayrımenkullerden oluşan, Bihruz Bey'i ve annesini İstanbul'un Avrupa yakasında yaşatabilecek kadar rahat bir gelir bırakmıştır.

Baba, Osmanlı edebiyatında oldukça bilgi sahibidir. Geniş bir kütüphanesi vardır. Oğlu ise, Osmanlı şiirinden anlayamadığı için bu kütüphane onun en büyük bahtsızlığı olur. Romanın kilit noktalarından biri, anlamını kavramadığı için, sevdiği sarışın kadına esmer birini öven bir dörtlük yollayarak yaptığı gülünç yanlıştır. Babası, Bihruz'un Arapça'yı, Farsça'yı ve memuriyette daha iyi mevkilere geçebilmek için gerekli olan Fransızca'yı öğrenmesini istemiştir. Fakat baba-

(21) Aşağıda kullanacağım merkez-"çevre" kavramı gibi bu imgeyi de Ernest Gellner'den aldım: *Saints of the Atlas*, (Londra, 1969), 6.

sı tembelliğini hiçbir zaman kontrol edemediği için Bihruz kültür açısından iki arada kalmıştır. İnsanı kavuran Osmanlı klâsik eğitiminden geçmediği gibi, Batı beşerî ilimlerinden de bir şey anlamamaktadır. Bihruz Bey'in en dikkat çekici yanı Batı uygarlığının maddî yanına olan aşırı tutkunluğudur. Atlı arabalara babasının servetini feda eder. Evinde özel *salle a manger*'si, Fransızca profesörü ve *"Monsieur est servi"* diyerek yemeğin hazır olduğunu bildiren bir Rum *valet de chambre*'ı vardır. Elbiselerini şehrin en pahalı terzisinde diktirir ve şehre yalnız elbise veya gömlek almak veya saç traşı olmak için iner. Bu vesilelerle ayrıca işine de uğrar.

"Barbarca" olarak nitelendirdiği eski Türk göreneklerini küçümser. Klâsik Türk şiiri üzerindeki görüşü ise kısaca şudur:*"Quelle bètise, quel scandale que tout ça!"* Şalvarlı, yelekli ve peçeli halkı gördüğü zaman hayrete düşer: *"Qu'est-ce que c'est que ça? Est-ce que le carnaval est déja arrivé?"* Çünkü Bihruz Bey şehrin "halk" kesiminde yaşamaz. Çamlıca'da Avrupa modeli yeni bir park yapılacağını ve bunun şehrin en gözde köşesi olacağını duyunca hemen onun yakınında bir köşke taşınır. Tüm yaşamı ilerde bu parkta yapacağı gezintilere hazırlıktır. Ayrıca kesin aristokratik tavırlar takınır. Bir lândo ve onun Kadıköy civarında oturduklarını duyduğu sahipleri hakkında şöyle düşünür:

> "Lândoyu Kadıköyü'ne yakıştıramıyordu; çünkü pek alafranga beylerle ihtilât sayesinde peydah etmiş olduğu bazı garaib-i efkâr cümlesinden olmak üzere, Bihruz Bey İstanbul ile mulhakâtındaki mevâki ve mahallâtı -birincisi kendisi gibi *nobles*'e yani erbâb-ı asâlet ve itibardan olan *sivilize* kibara, ikincisi burjuva sınıfına yani efkâr-ı medeniyeden o kadar behresi olmayan kaba tabiatlı orta halli halka, üçüncüsü esnaf takımına mahsus olmak üzere üç sınıfa ayırmış ve Kadıköyü'nü birinciye geçirmek lâzım gelirken her nasılsa ikinci sınıfa ithal

etmiş idi."[22]

Daha önce belirtildiği gibi Bihruz Bey konuşmasını Fransızca sözcüklerle süsler. *"Diable, par hasard serai-je amoureux." "Dommage voila une beauté mal placée," "Quel esprit, quelle finesse."* Bu, insana hemen Rus toplumunu hatırlatır ve birçok nitelikleri bakımından Bihruz Bey bir Türk Oblomov'u sayılabilir.[23] İkisinde de uygarlık hastalığının aynı çeşidi görülür: kök ve kimlik yoksunluğu. Arada başka koşutluklar da bulunabilir; tutucuların Bihruz Bey'e karşı olan tepkileri Slavofillerin Batıcılara karşı gösterdikleri tepkiyi hatırlatır. Böylece Bihruz Bey sendromu kültürler arası bir boyut kazanıyor. Bunun çerçevesini ise geleneksel kültürlerin dağılması çizer.

Bir kere bu benzerlikler ortaya konduktan sonra, artık ayrılıklar göze çarpmaya başlar. Rusya'da "Avrupa" ve "Eski Rus" kültürü arasında görülen ayrılık Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "Avrupa" ve "Eski Türk" kültürü arasındaki uçurumdan daha munisdir. Osmanlı Imparatorluğu'ndaki kültürel çarpışmanın ekolojik yönü bu farka ilişkindir. İstanbul'da kültürel ayrım coğrafidir. Bir tarafta, Frenkler, Lâvantenler, taş binalar, yabancı töreler, günah ve işretle dolu olan Beyoğlu, diğer tarafta, mahalle sathında beraberliğin yaygın olduğu ve sıkı bir cemaatin oluşturduğu şehrin Müslüman kesimi. Bu hayat şöyle anlatılır:

"Din, toplum hayatına hâkimdir. Padişah bütün Müslümanların halifesi olduğundan, İslâm ülkelerindeki camilerde hutbe okunurken onun adı anılır.

"Sarık ve cübbe dinî kılıktır. Medresede müderris, camide kür-

(22) Ekrem, *Araba Sevdası*, (1940), 19.
(23) Milton Ehre, "The Fiction of Ivan Goncharov", (Kolombiya Üniversitesi yayımlanmamış doktora tezi, 1969), 151 vd ve 172.

sü hocasıyla vâız, imam, müezzin ve kayyum, okulda hoca ile kalfa, bu kılıkta dini ve bilimi temsil ederler. Sarıkla cübbe yalnız bunlara özgü değildir. 'Talebe-i ulûm' adı verilen medrese öğrencileriyle, cer hocaları ve mollalar da bu kılığı taşırlar. Hattâ din ve bilimle uzaktan yakından ilgisi olmayan kişiler bile, isterlerse bu kılığa bürünebilirler. Dinin ve tarikatın temsilcisi oldukları için hocalarla şeyhlerin toplumdaki itibarı büyüktür." Mahallede kendi kendine kurulmuş, geleneğe dayanan sıkı bir düzen hüküm sürer. İmam, mahallenin sözü en çok geçen büyüğüdür. Her şey ondan sorulur. Camide beş vakit namazı kıldıran, ölüleri yıkayan, 'mazbata'lara birinci mührü basan, mahallenin resmî ve özel bütün işlerine karışan, baskınlarda kafilenin önüne düşen hep imamdır. Muhtar ile 'ihtiyar heyeti' ondan sonra gelir. Her işte imama danışılır; onun düşüncesiyle hareket edilir. Kadınlar başları sıkışınca gidip imamdan öğüt alırlar. Böylece dertlerine teselli ve şifa ararlar.

"Bekçi, mahallenin vekilharcıdır. Düğünlerde, cenazelerde özel görev alır. Saka da, mahallenin gediklisi olarak bekçiye yardım eder...

"Mahalle kahvesi genç ve yaşlı bütün mahallelinin toplandığı bir çeşit kulüptür. Gündüzleri pek işlemez. Yatsı namazından sonra mahalleli birer ikişer buraya gelir. Gençler iskambil oynar; yaşlılar başbaşa verip günün dedikodularıyla vakit geçirirler. Bu kahvelerde arasıra karagöz ve kukla oynandığı, meddahların hikâye söylediği de olur.

"Şeyhlerin ve dervişlerin kazandığı itibar, birçoklarına çıkar yolu olmuştur. Kendilerine şeyh ve derviş süsü veren bir takım açıkgözler, özellikle saf kadınların inançlarını sömürürler...

"Güneşin batımına göre tertiplenmiş olan 'ezanî saat' yürürlüktedir. İş ve dinlenme vakitleri buna göre ayarlanmıştır...

"Evlilik hayatında eşitliğin sözü bile olamaz. Erkek nikâhla dört kadın alabilir; bunları bir evde barındırabilir; parası varsa her birine ayrı ev de tutar. Varlıklı olanların ayrıca cariyeleri, odalıkları, gözdeleri, kapatma 'metres'leri de vardır. Zenginler, bu hale katlanabilmesi için nikâhlı kadınlarını daha çok kimsesiz ve görgüsüz ailelerden seçerler...

"Aile arasında da 'kaç-göç' vardır. Genç kadın, kocasının erkek kardeşinin yanına çıkmak şöyle dursun, yüzünü bile göstermez...

"Sabah namazında evinden çıkan memur ve esnaf, akşam ezanına doğru işinden dönünce, üstünü değiştirip sırtına entarisini, ayağına terliğini geçirir; fesini ve sarığını çıkarıp takkesini giyer. Namazı kıldıktan sonra ailesiyle sofraya oturur. Sofra, odanın ortasına konulmuş genişçe bir sinidir. Çevresine serilen yer minderlerinin üzerine herkes bağdaş kurup oturur; elle yemek yer. Masa önünde sandalyeye oturmak, yemeklerde çatal bıçak kullanmak henüz orta halli ailelerde yeni başlamıştır."[24]

Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamın bölünmesi "millet" tabanına oturunca, kültürel çatışmanın cemaatçi *(communitarian)* çerçevesi de belirlenir. Yukarıda anlatılan şekilde yaşayan eski İstanbul'un Müslüman halkı, Haliç'in karşı yakasında gittikçe gelişen ve onlara kendinden emin kişilerin küstahlığıyla bakan Beyoğlu'ndan hem nefret eder, hem de korkar.

Her yerde var olan bu eski ve yeni arasındaki zıtlığın başkentin Müslüman ve Avrupalı kesimlerindeki şekli, Ahmed Midhat Efendi'nin bir hikâyesinin kahramanı olan Sururî Efendi'nin düşüncelerinde yansır: Beyoğlu'nda Café Couronne'da kahvesini yudumlarken Sururî'nin aklından şunlar geçer:

"Efendim, hayat diye buna derler. Meselâ yemekten sonra bir kahve içeceksiniz. Şimdi gidip de tütün dumanından ocak bacası halini bulmuş kahve ocağı yanında yanan bir kör kandil ile tavana asılmış bulunan pis mumdar bir lâmbanın tenvirinden âciz bulunmuş olduğu o bizim eski kahvehanelerde enfiyeli herifin elinden kahve alarak ve afyon tiryakilerinin öksürüklerini dinleyerek içmekte ne zevk olabilir? Bak işte bu da bir kahve-

(24) Agâh Sırrı Levend, *Ahmed Rasim*, (Ankara, 1965), 13-17.

hane! Şu tarafta on tane peripeyker Alman kızları çalgı çalıyorlar. Birkaç tane afeti cihan Fransız işvebazları şarkı çağırıyorlar. Koca salon kırk elli gaz ile tenvir edilmiş. Hizmetçi diye çağırdığın zat herkesin nazarı rağbetini kazanabilecek bir mahbubedir. Ne de şekerhandelerle gelir, emre intizar eder. Bir kahve istedin mi, şekeri başka, kahvesi başka, fincanı tabağı temiz, güzel bir tepsiye yerleştirilmiş, bir şişe suyu, bir su kadehi beraber, hasılı her ciheti iştihayı tahrik edecek surette gelir. Vereceğin topu topu altmış para!"[25]

Temelde benzer olan Rusya'daki ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki geleneksel değerlere yabancılaşmadaki ikinci ayrılık ise, Türk edebiyatında Bihruz Bey gibi alay konusu olan tiplerin ortaya çıkma derecesidir. Denebilir ki bu tipler, bütün XIX. yüzyıl boyunca ve XX. yüzyıl edebiyatımızda beliren yegâne somut karakterlerdir. Bu karakterler tekrar tekrar gerek komik gerek trajik olarak kültürlerine ihanet eden ve kaçınılması gereken tipler olarak ortaya çıkıyorlar. Böylece, Bihruz Bey'in birkaç kardeşi de oluyor. Bunların içinden ilk ortaya çıkanlardan biri Ahmed Midhat Efendi'nin Felâtun Bey'idir. Başka bir örnek ise Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Şık*[26] romanının kahramanı, Şatıroğlu Şöhret'tir. Bunların en başarılı bir çeşidi de aynı yazarın *Şıpsevdi*'sinde görülür. Başka bir çeşit de Nabizâde Nâzım'ın *Zehra*'sındaki Suphi'dir. Daha sonra ortaya çıkan Efruz Bey ise, ister eğitim metodu ister aristokratik seçkincilik olsun, en son entellektüel meşgaleye kendisini içtenlikle adayan bir kişidir. Kenan Bey, Ömer Seyfettin'in bir roman taslağındaki aynı tipin trajik simgesidir.[27]

Şüphesiz ki, Avrupalılaşmayı yalnız sosyal davranışları

(25) Ahmed Midhat, "Bekârlık sultanlık mı dedin?" Zikreden Mustafa N. Özön, *Türkçede Roman Hakkında Bir Deneme*, (İstanbul, tarihsiz), 232-233.
(26) Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Şık*, (yeni baskısı İstanbul, 1968).
(27) Tahir Alangu, *Ömer Seyfettin*, (İstanbul, 1968), 186 vd.

taklit etmek olarak alan birçok Jön Türk vardı ve bu açıdan yapılan hicivler yerindedir. Fakat burada aklımıza iki soru geliyor: birincisi, Osmanlı İmparatorluğu'nda bu tarz alışılmamış yüzeyde taklit olayı gerçekten olağanüstü bir sıklıkla mı beliriyordu? İkincisi, aşırı-Batılılaşmışları yermek için ele almak Türk kültüründe derin kökleri olan bir şey midir?

Birinci soruya ilk verdiğimiz cevap -ki bu açıkça spekülâtiftir- olumludur. Bu yaklaşım, imparatorluğun temel politik yapısının ikiye bölünmüş olduğu varsayımına dayanır. Bir tarafta statüye, kuvvete ve yönetmeye *(herrschaft)* en önde değer veren yönetici grup vardır, diğer tarafta ise yönetilenler. Bu durum karşısında pazar kuvvetleri hiçbir zaman Batı Avrupa'daki gibi özerkliğe, kuvvet temeline ve meşrutiyete kavuşamadılar. Böylece, Batı'da "medenî toplum" *(civil society)* adını alabilecek olan toplum katı Osmanlı İmparatorluğu'nda doğmamıştır. Bu deyimi burada, kapitalizmin yayılmasıyla doğan kuvvet özerkliği ve onunla beraber gelişen tüzel yapılar *(corporate structures)* anlamında kullanıyorum.[28] Osmanlı İmparatorluğu'nda "medenî toplum"un yerine bağları dinî örgütlenme olan ve üzerinde devletin (veya Osmanlı Devleti'ne bağlılığın) etki yaptığı cemaatçı bir yapının varlığından söz edilebilir.

Montesquieu'nun çok doğru olarak tespit ettiği gibi devletle bireyin arasına giren yapıların eksikliği "Doğu despotizmi"nin kaynağıdır. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki durum Montesquieu'nun belirttiği kadar kesin değildir. Çünkü cemaat yapısı, kişi ile devlet arasına giren yapı olduğu oranda bir "yarı-medenî toplum" *(quasi civil society)* meydana getiriyor ve aslında medenî toplumun görevlerinin büyük kısmını üzerine alıyordu. Fakat bireyin bir yandan devletin, öte yan-

(28) Şerif Mardin, "Power, Civil Society, and Culture in the Ottoman Empire," *Comperative Studies in Society and History,* (Haziran, 1969), 186 vd.

dan toplumun geleneklerine göre sosyalleşmesi (toplumun değerlerini edinmesi) bunların ikisinde de otoriter, kapsamında hem sıkı hem rahat olması; meşru, aracı, özerk kuvvet yapıları olmayışı medenî toplumun özerk yapıları üzerinde kurulmuş bir uygarlığa Osmanlı toplumu karşısında yıkıcı bir etkinlik verdi. Bu unsur, Tanzimat gençlerinin can sıkıntısına, yüzeyselliğine ve Batı uygarlığını Paris modası olarak yorumlamalarına ışık tutar.

Soruna yeniden Rus çerçevesinden bakarsak, Batı uygarlığının Osmanlı İmparatorluğu'nda yarattığı huzursuzluğu orada da görürüz. Bu, orada da aynı ikiye bölünmenin olduğu anlamına gelmez, fakat orada da medenî toplum için gerekli ön şartların oluşmadığını ortaya kor. Kişisel olmayan bir ilişkiler bütünü olarak medenî toplumun yarattığı şok Batı'da bile duyulmuştu. Bunun için Polanyi'nin *The Great Transformation*'ını,[29] Blake'in "Karanlık şeytanî atölyeler"ini ve Batı Avrupa'daki cemaat için genel "arama"yı[30] hatırlamak yeterlidir. Burada önemli olan, Batı kültürünün sızması karşısında Osmanlı İmparatorluğu'nda kültürel yönsüzlüğün daha belirgin ve sürekli olmasıdır.

İkinci soruya cevap olarak varsayabiliriz ki, XIX. yüzyıl Türk edebiyatında Bihruz Bey tiplerinin çok görülmesi ve bu örnek edebî vasıtanın ustalıkla kullanılması, bir bakıma bir sosyal denetim aracıdır: Çevrene uy veya bir yabancı olarak sınıflandırılmaya razı ol. Bir süre sonra ismi duyulmaya başlanan Yakup Kadri'nin yakınmaları bu açıdan ilgi çekicidir. *Bir Huysuzun Defterinden* adlı eserinde (1913-1914)' şöyle yazar:

(29) Karl Polanyi, *The Great Transformation*, (Boston, 1957).

(30) Robert Nispet'in iki çalışması: *Community and Power*, (New York, 1962), (daha önce yazdığı *The Quest for Community*, Oxford, 1953'nin karton kapak baskısı) ve *The Sociological Tradition*, (New York, 1966), 72vd.

"Bu Huysuz bana pek yakındır, benimle beraber, benim evimde oturur; aile arasında onun ismi sadece Zıpırdır. Zıpır nedir? Bilirsiniz a... biraz garip, biraz hoppa, biraz herkes gibi olmayan kimselere bizde Zıpır denir. Bu kelimenin bütün mânası ahengindedir. Biraz amiyâne bir kelime ama çok beliğ..."[31]

Yakup Kadri, neden kendisini Bihruz Bey gibi bir uyumsuzla özdeş tuttuğunu başka bir yazısında açıklıyor: O, Osmanlı küçük gelenek ve kültüründen nefret eder:

"Zerratı hiçbir musiki ile titremediği bu her gün teneffüs ettiğimiz durgun havada, meydanlarının hiçbir hayalle süslenmediği, bu her gün tozlarında ve çamurlarında bocaladığımız sokaklarda, geceleri kahvehanelerde "Çiftetelli" nağmesi kusan gramafon boruları karşısında renkli basma entarileriyle bağdaş kuran, gözleri her türlü nefasete, kulakları her türlü zerafete mesdud insanların çehresinde ben bu illetin tohumlarını buluyorum."[32]

Burada "illet" sözcüğü ile Yakup Kadri Türk yazarlarındaki yaratıcı gücün yokluğunu kastediyor.

Başka yazılarında, Yakup Kadri, Osmanlı kitlelerinin ve orta sınıflarının dar görüşlülüğünü, otoriter denetimlerini ve rahata düşkünlüklerini ortaya çıkarır. Örneğin, hikâyelerinin birinde, çevreye baş kaldırma anlamında şapka giyen ve mahalle kabadayıları tarafından dövülen bir genç Türk'ü anlatır. Yakup Kadri'nin hikâyelerinden anlaşılır ki, başka yazarlarda aşırı Batılılaşmanın eleştirisi gibi görülen, aslında cemaat normlarına uymayanlara uygulanan sosyal denetimin bir yönüdür. Bu durum, Türkiye'de sık sık yapıldığı gibi, kültürel çatışmayı dindar ve lâik gruplar arasında geçen bir

(31) Hasan Âli Yücel, *Edebiyat Tarihimizden,* (Ankara, 1957), 133, ve karşılaştır *Niyazi Akı, Yakup Kadri Karaosmanoğlu,* (İstanbul, 1960), 40-43.
(32) A.g.e., 90.

olaymış gibi göstermeye çalışmaktan tamamen farklı bir şeydir.[33] Bu nokta ortaya çıktıktan sonra daha derinlere inmek ve denetim mekanizmasını açıklamak gerekir.

Batılılaşmış züppeler serimizde birinci olan Felâtun Bey'in yaratıcısının Ahmed Midhat Efendi olması muhtemel bir rastlantı değildir. Ahmed Midhat Efendi esnaf kökenli olup, Batı uygarlığı ile olan kişisel bağlarından ötürü Samuel Smiles'in *Self-help* (Kendi Kendine Yardım) adlı eserinin temalarını, *Sevda-yı Sây-ü Amel* adındaki eserinde pek mükemmel bir şekilde yansıtıyordu.[34] Midhat öteki eserlerinde de hesaplılık, kanaatkârlık, çalışkanlık temalarını sık sık işler. Ahmed Midhat Efendi'ye göre Tanzimat soyluları sınıfının gelişmesinde bir sakatlık vardı. Bu sınıfın benimsediği değerleri o da reddediyordu. Aslında, bir yerde belirttiği gibi çoğunluğu (yani küçük geleneği) aydınlatmak ve onların ızdıraplarını dile getirmek istiyordu.[35] Saf edebiyat yapmayı, açlara meyve vermeye eş tutacağını söylediği zaman okuyup yazma bilmeyenlerin çok yaygın olduğu bir devirde, sanat için sanat yapmanın bir lüks olacağını kastediyordu. Onun değerleri Osmanlı esnaf sınıfınınki ile aynı idi. Hesaplılık, gösterişçi tüketimden kaçınmak, namuslu olmak. Bu (sermayeyi geliştirebilecek herhangi bir mahallî olanaktan yoksunluk bir yana) protestan ahlâkına oldukça benziyordu. Önemli olan, Tanzimat kavramına bir zamanlar bir memur olarak katılan Ahmed Midhat'ın, birçoklarının aksine Avrupa ile Fransız *Kan Kan*'ını özdeş tutmamış olmasıdır.[36] Ahmed

(33) Bu Berkes'in *The Development of Secuiarism* adlı kitabının ana temasıdır.

(34) Ahmed Midhat, *Sevda-i Sây-ü Amel*, (İstanbul, 1296).

(35) Kâmil Yazgıç, *Ahmed Mithat Efendi: Hayatı ve Hatıraları*, (İstanbul, 1940), 24.

(36) Ahmed Midhat Efendi hayata bir tüccarın yanında çırak olarak atıldı. Çıraklığı 12 yaşına kadar yanında çalıştığı tüccardan bir şeyler öğrenebilme gayesiyle sürdürdü. Çıraklığından sonra Vidin'de ilkokula gitti. 1862'de Niş'de

Midhat'ın düşüncesinin çok yakın bir benzeri cemaatçi püritan Ali Suavi'de görülür.[37] Ali Suavi de Ahmed Midhat'la aynı sosyal çevreden gelir. Ali Suavi Yeni Osmanlılar admda anayasacı bir grupla çalışan muhalif bir sarıklıydı. Ali Suavi ile ayrı kökenden gelmelerine rağmen, Yeni Osmanlılar adını verdiğimiz fikir grubunda, 1860'larda, Bihruz Bey temasının politik alandaki benzerini işledi. Yeni Osmanlılar Tanzimat'çıları yeni soylular yaratmakla ve sokaktaki insanı unutmakla suçladılar.

Ahmed Midhat'ın değerlerine bu kadar aykırı gelen unsurun ne olduğunu sorduğumuz zaman cemaatçi püritanizm diye adlandırdığımız şeyin ögeleri biraz daha aydınlık kazanır. *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*'deki bazı rastgele deyimler incelememizi biraz daha ileri götürmemize yardımcı olur. Ahmed Midhat'ın bir deyişi şöyle: *"Alafranga,* yani rahat yaşamak."[38] O zaman, *alaturka* yaşamak rahatsız yaşamak oluyor. Tüketimi ahlâk dışı bir kültürel suç sayma eğilimi nadir değildir. Buna, birçok geleneksel kaynakta rastlanır.

rüştiyeyi bitirdi. O sıralarda Niş'in valisi Midhat Paşa'nın dikkatini çekti. Midhat Paşa, Ahmed Midhat'ı Fransızca öğrenmeye ve iftiharla mezuniyetinden sonra hükümette görev almaya teşvik etti. (1864). Bu bilgi Hakkı Tarık Us'un derlediği *Ahmed Midhat'ı Anıyoruz*, (İstanbul, 1955) adlı eserdeki kronolojiye dayanmaktadır: s. 14-15. Bu bilgiyle İhsan Sungu'nun aynı ciltte 29-30. sayfalarda anlattıkları arasında bazı farklar vardır. Midhat Efendi, 1871'e kadar hükümetteki görevinde kaldı. Bundan sonra zaman zaman devlet dairesinde görev almakla beraber, kendini gazetecilik mesleğine vakfetmiştir.

(37) Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought,* (Princeton, 1962), 366vd.

(38) Ahmed Midhat, *Felâtun Bey,* s. 10, zikreden Özön, *Türkçede Roman,* (ilk baskısı), Mustafa Nihat, Ahmed Midhat'ın anti-Bihruz tutumunun, onun Batılılaşmanın yerli bir temel üzerine kurulması gerektiği inancına bağlı olduğunu ifade ediyor, a.g.e., fakat önemli olan şudur ki bu yerli çerçeve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki daha az imtiyazlı sınıfların çerçevesi olduğu intibaını uyandırmaktadır.

Fakat, Cevdet Paşa'nın, Felâtun Bey ve onun yaşam tarzının Osmanlı sahnesinde ilk belirişini anlatışı, Batı anlamında bir rahatlığa kavuşmanın Osmanlı seçkinleri için de şok yaratıcı olduğunu göstermektedir.

Kırım savaşının hemen ardından Osmanlı başkentinde ortaya çıkan şatafatlı ticarî canlılığa ve lükse yönelmiş hayata Cevdet Paşa'nın karşı çıkışı, Ahmed Midhat'ın rahat hakkındaki yargısını genelleştiriyordu; Cevdet Paşa'ya göre modernleşme taraftarı olan Sadrazam Reşit Paşa ve onu izleyenler, kendilerini âşar vergisinin bol kazançları ile zenginleştirdikten sonra, serbestçe para harcayabilmek için yeni bir çığır açmışlardı.[39] Bu, İstanbul'da tüketim malları piyasasını canlandırmış ve "esnaf güruhu"nu zenginleştirmişti. Fakat bütün bu gelişmeler içinde en özendirici olanı İstanbul'a akan Türk kökenli Mısır paşalarının durumuydu. 1857 ile 1866 arasında "Nil'e nâzır Altın Madenleri"nden[40] tahmin edilemeyecek kadar çok kâr edilmişti. Türk-Mısırlı yönetici sınıfı ise bundan en çok kâr sağlayanlar arasında idi. Bu paşaların tutumu başkentteki Türklerinkinden daha değişik idi, çünkü, hem çok paraları vardı, hem de bunu hiç çekinmeden harcayabiliyorlardı. Türk püritenliğinin köklerinden uzak olarak yetiştikleri ve biraz daha fazla Avrupalılaşmış oldukları için lüks yaşamı normal hakları sayıyorlardı. Cevdet Paşa'nın anlattığı gibi:

> "Bir aralık Mehmed Ali Paşa hânedanından pek çok paşalar ve beyler ve hanımlar Mısır'dan savuşup İstanbul'a döküldüler ve külliyetli akçeler getirip bol bol harc ederek İstanbul sufahâsına sû-i emsal gösterdiler. Sefâhat vâdisinde yeni çığırlar açtılar. Hele Mısırlı hanımlar alafranga melbusât ve sâir tecemmülâta rağbet edip İstanbul hanımları ve al'el-husus saraylılar da-

(39) Cevdet Paşa, *Tezákir,* 1-12, (derleyen Cavid Baysun), (Ankara, 1953), 20.
(40) David Landes, *Bankers and Pashas,* (London, 1958), 69vd.

hi anlara taklid eder oldular ve Mısırlıların ekseri gaali bahalar ile hâne ve sahil-hâne ve akarât-ı sâire aldılar. Bu cihetle Dersaâdet'te emlâkin kıymeti fevkalâde terakki buldu ve İstanbul'da bir servet-i kâzibe peyda oldu. Hâlbuki emr-i ticaretce idhalât ve ihracâtın muvazenesi bozuldu. Al'ed devam Avrupa'ya nukûd-ı külliye gider oldu. Lâkin me'murin ay başında maâşlarını alıp hoş geçinir ve esnaf ve tüccar dahi kesret-i ahz-ü îtâ ile megâlig-i külliye kazanır olduğundan işin sonunu düşünmezler idi. Al'el-husus eyyâm-ı sayfde Boğaziçi ve sâir seyr-ü temâşâ mahalleleri eshâb-ı safâ ile lebâ leb olarak hâtıra keder ve zihne kudûret getirecek mütalâalardan herkes ictinâb ederdi. Dersaâdet sahihen nümune-nümay-i Cennet ve her gûşesi bir gûna caygâh-i safâ ve meserret idi."[41]

Müsriflere karşı duyulan hoşnutsuzluk burada açıkça beliriyor. Ama bu hoşnutsuzluk neden bu kadar acı? Ahmed Midhat'tan alınan başka bir paragraf bize bir ipucu veriyor. Ahmed Midhat Efendi'nin, Felâtun Bey'in yaşamı ile ilgili olarak üzerinde durduğu bir nokta, babasının Türk kesiminden Beyoğlu çevresinde bir yere taşınmasına ilişkindir. Bunun üzerine, diyor Ahmed Midhat Efendi, Felâtun Bey'in kızkardeşi, geleneksel Osmanlı kadın becerileri olan nakış ve örgüyü bilme gereğini yitirdi.[42] Satılan mamûl eşyalar bu nitelikleri gereksiz kıldı. Artık saçını bile taramasına gerek kalmamıştı, bu işi de berberi üzerine almıştı. Fakat aslında aile zengindir ve Avrupa kesimine yakın bir yerde yerleşmelerine olanak hazırlayan da budur. Ahmed Midhat'ı'n eleştirdiği, Felâtun Bey'in kız kardeşinin *alafranga* yaşama ve onun tüketim özelliklerine dönmesidir.

Halit Ziya Uşaklıgil, 1880'lerde, İzmir'de, buna benzer bir Batılılaşmaya karşı koyma olayını anlatıyor. O zamanlar

(41) Cevdet Paşa *Tezákir*, 20.
(42) Ahmed Midhat, *Felûtun Bey*, 17.

yayımladığı bir edebî dergide "Tuvalet Masası" adı altında bir seri çeviriye yer verdi. Bu yazılar, temizlik ve süslenmeye ilişkin birtakım öğütler veriyordu: Hangi süngeri tercih etmeli, hangi taraklar saçları daha sıhhatli tutar. Bu seri bütün İzmir'de, özellikle meslektaşları arasında, bir alay konusu oldu. Halit Ziya'ya göre "Evde bir tuvalet masası değil, bir tarakla bir fırça bulundurulması görülmeyen bir zamanda" böyle bir karşı koyma beklenirdi.[43]

Yönetici seçkinlerin gösterişçi tüketime kapıldığı söylenen bir ülkede Ahmed Midhat'm tüketime karşı çıkışı garipsenebilir. Aslında, Türk tarihini incelediğimiz zaman, gösterişçi tüketimin özel bir şekil aldığını görürüz. Osmanlı soyluları arasında gösterişçi tüketimin en önemli ekseni yani çalıştırdıkları insanlara, izleyicilerine, kullarına, maiyetlerine, silâhlı muhafızlarına karşı açık elli olmaktır. XIX. yüzyılda, bir yabancının belirttiği gibi, yoldan geçenlere dağıtılan kazanlar dolusu pilâv imparatorluk içindeki derebeylerin, yarıfeodal unsurların yaşam özelliğidir.[44] Bunun ötesinde, çok fazla sayıda odalıklar sadrazamın ölümüne, çok fazla mücevherat, sahibinin devlet erkânından bir üst kademedeki meslektaşının veya cemaatın gazabını üzerine çekmesine sebep olabilirdi. Bu, Osmanlı İmparatorluğu tarihinin sayılı zenginlerinden Nasuh Paşa'nın başına gelendir.[45] Yüksek memurların ailelerinden herkesin, hattâ çocukların bile mücevher taktığına dikkat eden Moltke, bunun bir gösterişçi tüke-

(43) Halit Ziya Uşaklıgil, *Kırk Yıl*, (İstanbul, 1969), 124-125.

(44) Adolphus Slade, *Turkey and the Crimean War*, (London, 1867), 32. Sabri F. Ülgener, *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*, (İstanbul, 1951), 109. Burada gösteriş için yapılan tüketimden bahsediliyor, fakat Ülgener'in tezi geliştikçe bunun politik sembolizmle ilgili olduğu daha açık ortaya çıkıyor.

(45) Şahabeddin Akalın, "Nasuh Paşa'nın hayatına ve servetine dair," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, VIII, No. 11-12, (1955), 201-208.

tim sayılmayıp, "Doğu despotizmi"nde kolayca başgösteren felâketlere karşı bir sigorta şekli olduğundan söz etmiştir.[46]

İmparatorluk dahilinde çok az kişi huzur dolu bir lüks hayat yaşardı. Fazla zenginleşen hükümet memurlarının servetine el konurdu. Eşkıyalar boldu ve cemaat fazla müreffeh görünen herkese düşman kesilmeye hazırdı. Osmanlı tipi zenginlik, koruma için kalabalık bir maiyetin toplanmasına, fakat kişisel fazlalık konusunda belirli sınırlara dayanırdı. Zenginleşme olanakları en çok olan memurların hiçbir zaman fazla malları birikemezdi, çünkü bunlar -prensip itibariyle- mücevherleri ile birlikte, sahipleri öldüğü zaman devlete kalırdı. Gayrı menkul alabilirlerdi, fakat bunları da yatırım yapmaktan çok, kira sağlamak için kullanıyorlardı, bu da kârın düşmesine sebep oluyordu.[47]

Gösterişçi şekilde hediye vermeler bütün Osmanlı tarihi boyunca görülür; bu devirlerdeki altınların, kürklerin, mücevherlerin hikâyesi nefes kesicidir. Fakat bu lüks eşyalar, aynı zamanda, bir vezirin atanması sırasında yapılan merasimlerin sınırında kalır; aslında bu verişler veya karşılıklı yollanan hediyeler hem sembolik bir mahiyet taşır, hem de rüşvetin en yakın eşdeğerleridir.[48]

Saray -halkın ölçülerine göre- kendisini zevk ve sefaya biraz fazla kaptırdığı zaman, Ahmed Midhat'ın tutumunu hatırlatan homurtular, hattâ isyanlar başlardı.[49] Böylece, özellikle gerileme devrinde, akıllı sultanlar gösterişçi israfı denetim altına almaya çalıştılar. Bu, genellikle üst sınıfların

(46) Halmuth von Moltke, *Türkiye Mektupları*, (çeviren Hayrullah Örs), (İstanbul, 1969), 47.

(47) H.A.R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West* I. cilt, 2. bölüm, (Londra, 1957), 29.

(48) Joseph von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, (yeni baskısı, derleyen Herbert W. Duda), (Graz, 1963), VII. c., 52-58.

(49) A.g.e., VII, 73.

denetlenmesi demek oluyordu, çünkü mücevherat ve kürkler kitlelerin benimseyemeyecekleri bir statü sembolü idi, fakat ileri görüşlü bazı sultanlar bu denetimi memurlara da uyguladılar.[50] Bu açıdan, 1830'lar ile 1850'ler arasında sultanın özel bütçesinin binden, yirmi bin keseye çıkması Cevdet Paşa'nın yaptığı gibi salt "müsrifliğe" bağlanamaz.[51] Daha muhtemel olanı, İkinci Mahmud (1807-1839) zamanındaki Osmanlı sarayının masraflarının, Batı saraylarının ölçülerine göre daha az çeşitli veya daha az masraf gerektiren prekapitalist kalemlerden oluştuğudur. Artışı gerektiren kendi başına modernleşme ve onun sonucu olan tüketim düzeni olmuştur.

XIX. yüzyıl *Kan kan* gruplarının dışında kalan zengin Müslümanların yaşantısı ise oldukça gösterişsizdi. 1870'lerde, İstanbul'da büyük bir konağı ve çok sayıda hizmetlileri olan zengin bir tüccar, Halit Ziya Uşaklıgil'in babası, tiyatroya gitmek için uzun bir mesafe yürüyordu. Halit Ziya ilâve ediyor: "O zaman araba pek seyrek bulunan süslerdendi."[52]

Toplu ilişkilerinde zenginlik akışını bir kusur olarak gören değerleri, Yakup Kadri, Birinci Dünya Savaşı sırasında spekülâsyon sayesinde zenginleşen bir tüccar ailesini anlatırken açıklığa kavuşturuyor:

> "Sungurlu Zadeler Ankara'nın muteber bir ailesidir. Gerçi çok eski bir aile değildir. Sungurlu Zade adı işitileli olsa olsa onbeş yirmi yıl olmuştur. Hele iş âleminde ün almalarının tarihçesi bundan çok daha yenidir.
>
> "Büyük Kavganın iptidalarında üç kardeşten biri, Veysel Efendi, bir tüccarın yanında çalışıyor; öbürü, Ömer Efendi, köyler arasında gezginci manifaturacılık yapıyor; üçüncüsü, Hüseyin de Dereboyu'nda tabaklık ediyordu. Ankaralılar arasında hiç

(50) A.g.e., VIII, 52-53.
(51) Cevdet Paşa, *Tezákir, 13-20,* (derleyen Cavit Baysun), (Ankara, 1960), 8.
(52) Uşaklıgil, *Kırk Yıl,* 34.

kimse, bunların adını sanını bilmediği için Büyük Kavga'nın ikinci yılı, birdenbire ne gibi işlerle zengin oluverdiklerini hatırlamaz...

"Gerçi, piyasanın bu anî itibarını kazanmak için 'Sungurlu Zadeler' hiçbir gösterişte bulunmadılar. Hiçbir reklâm yapmadılar. Eski hayatları, eski maişet tarzları, hattâ eski kıyafetleri ne idiyse gene onu muhafaza ettiler. Ömer Efendi, elifiye biçimi şalvarla bir nevi külot arasındaki pantolonunu gene paçaları tiftilmiş ve dizkapakları yamalı olarak giyiveriyordu. Veysel Efendi, rengi atmış zibidi Cer Mollası üniformasını hâlâ sırtında taşıyordu. Tabak Hüseyin ise, hâlâ tabakhane kokuyor ve ellerinin sarımtırak boyasını bir Mekke kınası gibi iftiharla gösteriyordu. Etlik'te, Keçiören'de, Çankaya'da edindikleri bağlara gidip gelmek için bir tek eşekten sıra ile istifade ediyorlardı. Lâkin, bizce Sungurlu Zadeler'in itibarını temin eden sebeplerden biri asıl bu tarz hareketleri olmuştu."[53]

Bu davranışın Türk tarihinde iki ayrı, fakat birbiriyle ilgili, kökü vardır. İlk evrede, Selçuklulardan önceki devirlere gidersek, görürüz ki, önemli yeniden-üleşim uygulamaları Türkleri komşularından ayırmakta ve politik kurumlarına özellik kazandırmaktadır.[54] İlk zamanlardan beri, her fetihten sonra, şehirlere yerleşmek sorunu ile karşı karşıya getirildiler; şefler şehirlerde yerleştiler ve her defasında bu yeniden-üleşim kurumu tehlikeye girdi. Şehirlerde yerleşmek bürokratik bir işleyişi ve düzenli bir orduyu gerektirir. Zaman-

(53) Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ankara,* (Ankara, 1934), 20-21.

(54) Halil İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran siyaset nazariye ve gelenekleri," *Reşid Rahmeti Arat için,* (Ankara, 1966), 269-271; Abdülkadir İnan, "Han-ı yağma deyiminin kökeni," *Makaleler ve İncelemeler,* (Ankara, 1969). 645-648. Ayrıca *Burhan-ı Katı*'dan alınan bölüm için bkz. baş sayfa. Hindistan'daki yeniden dağıtım için bkz: Walter C. Neale, "Reciprocity and Redistribution in the Indian Village," *Trade and Market in the Early Empires,* (der. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg ve Harry W. Pearson), (New York, 1957), 218-236).

la, yeniden-üleşim mekanizması yerini bir çeşit ters-yeniden-üleşim olan vergiye bıraktı.

Osmanlı gazi savaşçılarının yerleşmelerinin çeşitli evrelerinde aynı durum tekrarlandı. Zamanla gaza ekonomisi değişti. Eski ekonomik törelerin değiştiğini gören başta gelen savaşçılar yeni bürokrasinin kurulmasından hoşnut kalmadılar. Bütün parayı şehirsel yöreye akıtan şehirli eliçabuklara karşı duyulan bu güvensizlik ve karşı koyma en eski Osmanlı tarihçilerinin eserlerinde izlenebilir.[55] Yakın başka bir kök, gösterişçi tüketime karşı halkın gösterdiği hoşnutsuzluk, ekonomik uygulamada ve "hirfet 'erbabı"nın (esnaf) ideolojisinde kendisini gösterdi. Son zamanlarda, ortaya çıkan itirazlara rağmen Türk esnaf loncaları ile tarikatların esnafın ekonomik ideolojisini etkilemiş olması hâlâ üzerinde durulacak bir ihtimaldir.[56] Öte yandan, tarikatların ekonomik töresinin nelerden oluştuğu bilinmektedir. Kissling'in belirttiği gibi:

> "Dervişlerin özelliği sayılan ve temelde diğergâm (özgecil, *altruist)* olan eğilimleri hiç şüphesiz ki belirgin değeri olan ahlâkî bir niteliktir. Bu, bütün kişisel çıkarlardan vazgeçme olarak kendini gösterir. Dervişler hiçbir şeye sahip olamazlar ve bütün uğraşları iyilik etrafında kalmalıdır. Fakat kuramda gayet ahlâkî olan bu işleyiş, uygulamada kötülüğe dönüşebilir ve dönüştü de. Çünkü bir insanın hiçbir şeye sahip olmasına izin verilmemesi ilkesi ile, başkalarının da bir şeye sahip olmalarına izin

(55) "İyi" zamanların tasviri için bkz. *Aşıkpaşaoğlu Tarihi,* (derleyen Nihal Atsız), (İstanbul, 1970), 138-139. Kanunlara aykırı olan ve kabul edilmeyen teklif için bkz. s. 217-218. Dağıtım aleyhtarı sisteme karşı olan tepkiler için bkz. s. 218-219.

(56) Gabriel Baer, "The Administrative, Economic and Social Functions of the Turkish Guilds," *International Journal of Middle East Studies,* I, (Ocak, 1970), 48.

vermemek arasında yalnız bir adım vardır ve Osmanlı İmparatorluğu tarihi boyunca süregelen tekkelerin isyankâr eğilimlerinin itici gücü olarak bunu görürsek pek de yanılmış sayılmayız. Buna bağlı olan diğer bir konu da, kişisel ilerlemenin önlenmesinin uygulamada başkalarının da ilerlemesine engel olmaya dönüşmesidir."[57]

Kissling'in anlattığı "halk" veya kendi ifadesiyle "derviş" değerlerinin Türk tarihi üzerinde etkisi çoktur. Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk zamanlarında merkezî kuvvetlere karşı baş gösteren ayaklanmalar bir bakıma bu "halk" değerlerinin seçkinler tabakasına karşı savunulmasıdır. Fakat bu değerlerin seçkinlere karşı çıkarılmasında bir süreklilik vardır ki, bu da onların modern devirlere kadar ulaşmasını sağladı. Batılılaşmaya karşı olarak nitelendirilen bütün ayaklanmalar bu halkçı yanı taşır. Bu özellikleri, Patrona İsyanında (1730)[58] ve III. Selim'in reformlarına karşı başlayan Kabakçı isyanında (1807)[59] görürüz. Patrona isyanının bir yanı şüphesiz ki Osmanlı İmparatorluğu'ndaki iktisadî bozukluktu, fakat bu *objektif* unsur toplum katlarının dibinde yatan bazı *değerler* sayesinde bir yön alıyordu. Bunun göstergesi Patrona isyanında ilk defa olarak, Batılılaşma taraftarı olan Damat İbrahim Paşa'ya yöneltilen Bihruz aleyhtarı tutuma rastlamamızdır. Bu tavır, beraberinde, kadınların özgürleşmesinin Tanrı'yı kızdırdığı fikrini de getirir. Bu, daha sonraları Batılılaşmaya karşı halk ayaklanmalarında rastlanan

(57) Kissling, "The Educational Role...", 23.

(58) Münir Aktepe, *Patrona İsyanı: 1730,* (İstanbul, 1958).

(59) Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, (2. baskı, Londra, Oxford, New York, 1968), 70; Ülgener, *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri,* 116-117. Ülgener burada siyasi gücün başta geldiği bir toplumsal sistemde "altın kudrettir" görüşünün geniş ölçüde benimsendiğini gösteriyor, ayrıca, bu şartlarda altının rolünden söz ediyor, (s. 119).

bir tutumdur.

Eski devirlerin yeniden-üleşim şeklinin yavaş yavaş yok olmasına rağmen, ona özelliğini veren ekonomik uygulamalar imparatorluğun ekonomik töresini hâlâ etkiliyordu. Bunun ışığında, örneğin, idarecilik hâlâ bir anlamda geniş bir maiyeti beslemek ve devletten alınan geliri özel masraflardan çok bu yolda harcamak demek oluyordu. Aslında, gelirin *kişiye* değil de *mevkiye* ait olduğu düşüncesi bütün sisteme uygun düşüyordu.

İmparatorluğun kurumlaşma devrinde servetin iktidar ilişkilerini düzenlemekle ilgili olduğu daha belirgin bir şekilde ortaya çıktı. Bu da sözünü ettiğimiz ikinci unsurdur. Temel formül şöyle verilebilir: (a) Fazla tüketim politik mevkiin ayrıcalığı ve kuvvetin özelliğidir. (b) Bu mevkilerdeki kişiler, bir yeniden-üleşim şeklini amaçlayan ve daha önceden belirlenmiş sonuçlara ulaşabilmek için bu tarz bir tüketimin içine girmek zorundadırlar. ("Ağalık vermekle olur.")[60]

Bu bir idealdir ve sürekliliği sağlanamaz, fakat bu değerler hem yöneticilerin hem de yönetilenlerin sosyal rollerinin gereğidir. Bu değerler, küçük ve büyük gelenek arasında nadiren beliren köprülerden birini teşkil eder. Bu normların dışına çıkmakla, Tanzimat müsrifleri, toplumlarının hem geleneksel üst hem de alt tabakalarına yabancılaştılar. Böylece, Yeni Osmanlılar rahatlıkla Bihruz'un karşısında yer aldılar.

Ekonomik sistemde şehir hayatının önem kazanması ile başgösteren değişikliklerin bir de kültürel yanı vardır ki, bunu da şimdi inceleyeceğiz. Gazi sisteminin ortadan kalkmasının ve bürokratlaşmasının sonucunda iki tip yaşantı billûrlaştı. Biri sultanın ve sarayın etrafında toplananların hayatı,

(60) Peter Benedict, "Ula: An Anatolian Town. The Decline of a Mediating Center", Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Chicago, 1970, s. 261.

diğeri de "çevre"nin hayatı.[61] Burada "çevre" kelimesi aşiret kalıntılarını, köylüleri ve hattâ İstanbul'daki alt sınıfları bile kapsayabilecek bir genişlikte kullanılmıştır. Bu ikili grubun en belli başlı özelliği, birinin vergi toplayıcılarından, diğerinin de vergi ödeyicilerinden meydana gelmesidir. Bu temel iktisadî fark nedeniyle metropolle çevrenin kültürü birbirlerinden ayrı olarak belirginleşti. Bir yanda sarayın ve yönetici seçkinlerin kültürü, öte yanda "çevre"nin, yani kitlenin kültürü. Sarayın kültürü, askerî ve bürokratik görevlilerden oluşan dar bir çevreye kısıtlanmıştı. Önemli din adamları da, biraz ayrı olmalarına rağmen, bu gruba dahildiler. Yöneticilerin kültürüne dahil olan bu iki grup da, Arapça ve Farsça'dan serbestçe yararlanan "Osmanlı" dilini kullanıyorlardı. "Çevre"nin dili ise sade Türkçe idi.[62]

Böylece Osmanlı kültürel yapısı çok zayıf bağlarla birbirine bağlı ve semboller alanında birbirinden kesinlikle ayrılmış iki gruptan oluşuyordu. Bağlantı kurumlarından biri tekkelerdi. İkincisi de, üst tabaka çocuklarının kültürel hayata halk edebiyatının yaygınlaşmış hikâyelerini okuyarak girmeleriydi. Kitleler ise, halk kültürünü küçümseyen insanlar tarafından yönetildiklerinin farkındaydılar. Kitleler, yöneticilerin küçümsemesine, onlarla alay ederek karşılık verdiler. Onları, bu iki kültür arasındaki farktan yararlanarak bilgiçlik taslayan, alt sınıfları aldatmaya çalışan kimseler

(61) "Ottoman Turkish Literature," *Encyclopedia of Islam,* (birinci baskı), 4 (2), s. 967 ve 983 vd.

(62) Sir Charles Eliot, *Turkey in Europe,* (2, baskı, Londra, 1965), 104-107. Bizim ele aldığımız tarihlerde, yani XIX. yüzyılın sonlarında yazıldığı için bunu kaynak olarak kullandım. Genel bir kaynak olarak bkz. Levend, "Halk ve tasavvufî halk edebiyatı," 178.
Üst sınıfların alt sınıfları reddetmesini Osmanlı sanat ve ticaret sınıflarının "Esnaf-ı suk ve sair erazil ve esafil-i nas," olarak tasvir edilmesinde açıkça görebilirz. Bkz. Sabri Ülgener, *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri, 151.*

olarak gösterdiler. Türk gölge oyununda bu şarlatanları Hacivat canlandırır. Onun karşısında ise sokaktaki adamı temsil eden Karagöz vardır. Hacivat, aslında, kendisini yönetici sınıftan biri olarak gösterebilmek için çapraşık ve anlaşılmaz bir dil kullanır. Bu açıdan, Bihruz Bey sadece yeni bir Hacivat'tır.

Karşılaştırma yapılabilirse, burada görülen kültürel ayrılık "burjuva" ile *"gentilhomme"* arasındakinden daha fazladır. Çünkü burjuva-*gentilhomme*'ın kültürel sembolleri benimsemesi marjinaldir. Hacivat için ise bu çok daha önemlidir. Şüphesiz ki, matbaanın Osmanlı İmparatorluğu'na geç girmesi ve buna bağlı olan haberleşme kısıtlamaları, bu ayrılığın, XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Fransa'ya göre daha belirgin olmasının arkasında yatan unsurlardan biridir. Bihruz Bey'in halk kültürünün kabalığına dayanamadığı hatırlanacak olursa, ona karşı yapılan saldırıların, Osmanlı seçkinler kültürüne yöneltilmiş bir halk tepkisine dayandırılarak imal edildiği daha iyi anlaşılır.

Bu durumda, Recaizâde gibi edebî inceliğiyle tanınmış bir yazarın nasıl olup da Bihruz karakterini bu denli zevkle ele aldığını anlamak zor oluyor. Recaizâde Ekrem'in gençliğinde, 1860'larda Bihruz Bey'in benzeri tipler ile alay eden Yeni Osmanlılar'la yakınlığı hatırlanırsa, durum biraz daha aydınlığa kavuşur.[63]

Yeni Osmanlılar'ın Tanzimat sisteminden kendilerini ayrı tutmalarının nedeni karışıktır. Tanzimat'ın nimetlerinden istedikleri ölçüde yararlanamamışlardı. Grup olarak idarenin alt kademelerinde tutulmuşlardı. Sonra, Tanzimat birinci kuşak seçkinlerine nisbetle Batı kültürüne daha hakimdiler. Nihayet, Mehmet Kaplan'ın göstermiş olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma devresinde hüküm sürme-

(63) Mardin, *Genesis*, 123.

ye başlamış olan "sünepe"liğe karşıydılar.[64] Bunun sosyal bilim terminolojisi ile anlatımı, birer "sosyal seferberci" olmuş olduklarıdır. Bu rolleri açısından "halka dönük" bir eleştirinin sosyal politikalarının ve siyasal sancaklarının ardında halk kitlelerini toplamak için birinci derecede etkin olacağını biliyorlardı.

Yeni Osmanlılar, bundan dolayı, Batılılaşmaya karşı Bihruz Bey tiplerinin eleştirisini üst bürokrasiye karşı verdikleri mücadelede kullandılar, fakat Ahmed Midhat Efendi'nin Bihruz Bey'e karşı koyması sosyal kökeni dolayısiyle, Yeni Osmanlılar'ınkine nazaran çok daha tabiî olabiliyordu. Midhat, modernleşme taraftarı olmasına rağmen, devlet adamlarının, teknolojisi ve maddî avantajları ile birlikte Batı'nın değerlerini de benimsemeye hazır tutumlarını lüzumundan fazla Batılılaşmacı sayıyor ve buna karşı çıkıyordu. Ahmed Midhat'a göre Batı'nın teknolojisi alınabilirdi, hattâ çok çalışmak gibi bazı değerleri de alınabilirdi, ama iş, askerî kahramanlık ve onun tersi olan "züppelik" gibi Osmanlı toplumunun can damarlarına gelince, orada duruyordu. Daha sonraları belirttiği gibi: "Ümmet sulh zamanında eli yatağanında olan halis Türkler, mübarek Müslümanlardır. Buchner'in karilerî, Bourget'nin tâbileri değil."[65] Sonuç olarak diyebiliriz ki, Bihruz Bey'e karşı olan bu tutum, modernleşme kervanının peşine takılmış olan alt sınıf kökenli insanlardan, seçkinler tabakasının yabancılaşmış bireylerinden ve -dikkatlerinin çekildiği ölçüde- alt sınıftan gelenlerin oluşturduğu güçlü bir ittifaktı.Grupların değişik kökenlerden gelmesi nedeniyle bu ittifak oldukça zayıftı. Yeni Osmanlılar'ın politik ideolojisine bir bakmak ve bunu Ahmed

(64) Mehmet Kaplan, "Nâbi ve 'Orta İnsan' tipi," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* XI, (Aralık, 1961), 2)-44.
(65) Mustafa Nihat Özön, "Türk romanı üzerine," *Türk Dili,* (Roman Özel Sayısı), III, (Temmuz, 1964), 585.

Midhat ve Ali Suavi'nin fikirleriyle karşılaştırmak, aradaki farkı göstermek için yeterlidir.

Namık Kemal'in ve Yeni Osmanlılar'ın merkezî grubunun liberal meşrutiyeti ve temsilî demokrasiyi destekledikleri söylenebilir.[66] Yeni Osmanlılar'la doğrudan doğruya temasta bulunan Ali Suavi ve bunlarla ilişkileri daha silik olan Ahmed Midhat, bir zamanlar, bu grupla aynı politik görüşe sahiptiler. Fakat ne Suavi'nin ne de Midhat'ın bu gruptan kopmaları tesadüf eseridir. Ali Suavi, sert fakat koruyucu bir padişahın himayesinde işleyecek olan, halkçı, vasıtasız demokrasiyi benimsedi. Ahmed Midhat da halkçılığını ansiklopedistliğe ve Samuel Smiles ideolojisine kanalize etti. Aynı zamanda da Abdülhamid taraftarı oldu. Daha sonra ikisi de Yeni Osmanlılar tarafından yanlış yola sürüklenmek istendiklerini bildirdiler.[67]

Midhat'la Yeni Osmanlılar arasında çıkan anlaşmazlık büyük ve küçük geleneğin ilk defa olarak politik ortamda çatışması idi. Bütün modernleşme hareketi süresince uzlaşma çabalarına rağmen bu çatışma devam edecektir. Ele aldığımız durum uzlaşmanın bir dereceye kadar başarıldığı bir anı tespit etmektedir. Fakat "büyük" ve "küçük" geleneğin bu-

(66) Mardin, *Genesis*, 283-336.

(67) *Menfa*'daki tepkilerine (İstanbul, 1293: 1876),sf: 77 vd. Ahmed Midhat ile Jön Türkler arasında entellektüel benzerlik olmadığı yolundaki Sabri Esat Siyavuşgil'in görüşü için bkz. kendisinin "Ahmet Mithat Efendi," *İslâm Ansiklopedisi*, 185. İlhan Sungu'nun *Ahmet Mithat'ı Anıyoruz*'undaki biyografyada (s. 40-47), onun önceleri eğitim sisteminin gelişmesi ve dilin basitleştirilmesi ile meydana gelecek sosyal mobilite (hareketlilik) ile ilgilendiğini ve bazı konularda Jön Türkler'in görüşlerine yakın düşüncelere sahip olduğunu açıkça görüyoruz. Ali Suavi'nin, düşünce ve fikir yönünden Jön Türkler'e benzeyen Midhat Paşa'nın tutum ve hareketlerine muhalefet ettiği belirtilmektedir. Bkz. Clician Vassıf, *Son Altesse Midhat Pacha Grand Vizir*, (Paris, 1909), 132-133. Ali Suavi'nin Padişah V. Murat'ı yeniden tahta geçirmek için yapılan bir halk hareketi sırasında öldürmesi ilginçtir.

luştuğu noktalar bu buluşmada etken olan kimsenin sosyal kökenine göre değişiyordu. Fakat, gene de bu sıralarda Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar, Ahmed Midhat gibi kimseler ve Osmanlı orta ve alt orta tabakaları için cemaatçi töre ile kendini özdeş tutma yolları belirmişti.

Bu yaklaşmayı -alt ile üst tabakalar arasındaki bütün kültür farklarına rağmen- mümkün kılan unsurlar vardır: üst sınıflar, her ne kadar alt sınıfların değerlerini benimsemiyor idiyseler de bu değerlerden az çok haberliydiler. Bunun yanında seçkinlerin alt tabakalara yaklaşmasını mümkün kılan unsur üst sınıflarda Namık Kemal gibi kimseler için geleneksel üst sınıf değerlerinin bir kısmının cazipliğini kaybetmesiydi.

Geleneksel ülkülerin geride bırakılması ve onların yerini yeni ülkülerin almasını -örneğin eğitimin halka geniş bir şekilde yayılması fikrinin yerleşmesini- Ahmed Midhat Efendi'nin başından geçen ilginç bir olayla örneklendirebiliriz. 1869 yılında, Bağdat'ta, o zamanın valisi olan Midhat Paşa'nın emrinde çalışan Ahmed Midhat Efendi, Osmanlı Güzel Sanatlar Okulu'nun müstakbel kurucusu Osman Hamdi Bey ile tanıştı. Bir Osmanlı aydını olarak başarısıyla övünüp, ona divan edebiyatı kalıplarına göre yazılmış şiirlerini gösterdi.Fransa'dan yeni dönmüş olan Hamdi Bey'in tepkisi ise kesindi: *"Etre poete c'est mettre un nom de plus a la suite de tous ces noms d'imbéciles figurant dans le Tezkere-i Chuara."*[68] Bunun üzerine, Ahmed Midhat Efendi, hayatın, edebiyata çalışmaktan daha derin bir anlamı olduğunu kavradı ve kendisini büyük bir ansiklopedist ve geniş anlamda "halk eğitimcisi" yapacak olan kaynakları deşmeye başladı.[69]

(68) "Şair olmak, Tezkere-i Şuera'da adları geçen salakların adlarına bir yenisini eklemekten ibarettir. Bir Jübilenin İntibaları: *Ahmet Mithat'ı Anıyoruz,* (der. Hakkı Tarık Us), (İstanbul, 1955), 36.

(69) A.g.e., 37.

Daha önceki bir kitabımda Namık Kemal'in teorilerinin nasıl geleneğe uygun olarak şeriat etrafında toplandığını göstermeye çalışmıştım. Bugün, bence, bu, Osmanlı dünyasında tabiî hukukun eşdeğerini bulma çabasıydı: Osmanlılar arasında yaygın olan bir inancın üzerinde kurulabilecek bir eşdeğer. Namık Kemal'in toplumsal seferberliğe yaklaşışı buydu. Gençlik çağlarına kadar sefalet çekmiş olan Ahmed Midhat Efendi için ise, Bihruz Bey aleyhtarlığını benimseyip iktisadî yanlarının üzerinde durmak daha kolaydı. Bu tavrı seçerken, en büyük desteğini halk değerlerinden alıyordu. Kısacası, Ahmed Midhat'ın Bihruz Bey konusunu işlemesi ile, Yeni Osmanlılar'ın züppelerle alay edişi arasında niteliksel bir farklılık olduğu gibi, işi benimseme derecesi de değişiyordu. Namık Kemal için bu bir dereceye kadar bir araçtı. Fakat Ahmed Midhat bunu içtenlikle hissediyordu. Ayrıca Namık Kemal için Bihruz Bey tipleri yalnız davranışları ile seferberliğe engel oldukları için eleştirilmeye değerdi. Birçok yazılarında ortaya koyduğu alafranga rahatlıklara yakınlığı Bihruz Bey'inkine yaklaşır. Ahmed Midhat için ise ihanetin özel şekli -iktisadî törenin inkârı- daha önemli idi. Cevdet Paşa geleneksel topluma nasıl yukarıdan bağlarla bağlı idiyse, Ahmed Midhat da ona aşağıdan bağlı idi.

Modernleşme koşulları altında bile, kitle küçük kültürün değerlerini ancak sosyal karışıklıklar vesilesiyle dile getirebiliyordu. Toplum hareketlendiricileri ise bu değerleri kullanmakta daha üstün araçlara sahiptiler. Hareketlendiricilerin bu üstünlüğü XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı "entelejensiya"sının yavaş yavaş Osmanlı "udebâ" *(literati)* kozasından çıkmasıyla ilgilidir.[70] Entelejensiyanın birer üyesi olarak

(70) Aydınlar ve Udeba arasındaki fark için bkz. Robert Redfield ve Milton B. Singer, "The Cultural Role of the Cities," *Economic Development and Cultural Change*, III, (Ekim, 1954), 57, 60-61.

Midhat ve Kemal'in tutumu burada birbirine yaklaşır.

Eğer, "sosyal ilişkilerin üstüne çıkmak"[71] entelejensiyanın en belirgin özelliği ise, o zaman Osmanlı İmparatorluğu'nda entelejensiya oldukça geç ortaya çıktı. Bu grup, XIX. yüzyıla kadar hükümet makinesinin bir parçası olarak ortada kaldı. Geçimini kısmen -birçoğu için tamamen- gazetecilikten sağlayan bir grubun özerklik tavırları takınmasının ilk işareti Yeni Osmanlılar'ın başkaldırmasıydı. Hareketlendiricileri birleştiren ve Ahmed Midhat'ı Namık Kemal'e bağlayan, entelejensiyanın bu yarı-özerk niteliğidir. Bundan sonra bu özerklik çok yavaş gelişecekti, çünkü entelejensiyanın büyük bir kısmı XX. yüzyılın başlarında bile, hükümet memurluğuna dayanıyordu, fakat bu süreç içinde gazetecilerin özerkliği oldukça erken şekillendi. Ahmed Midhat ve Namık Kemal gibi gerçekten ayrı görüşleri olan kişilerin, bir müddet için, aynı davayı desteklediklerini düşünmelerine yol açan, entelejensiyadaki bu ortak üyelik idi.

Bu grubu oluşturmakta dört değişken rol oynuyordu. Birincisi, üyelerin, hareketlendirici olarak ortak nitelikleri. İkincisi, üyelerin geniş halk kitlelerine hitap ettiklerine inanmaları -aslında böyle olmasa bile. Üçüncüsü, geleneksel sistem içinde, daha önceki zamanlarda yaygın olan "udebâ" *(literati)* olma emelleri. Dördüncüsü ise, entellektüel başvurma çerçevelerinin evrensel içeriği. Bence bu, en iyi şekilde, önderleri Şinasi'nin Victor Hugo'dan aldığı bir cümle ile örneklenir: "Milletim nev-i beşerdir, vatanım rûy-ı zemin." Başka bir yazıda belirttiğim gibi, Yeni Osmanlılar Şinasi'ye göre daha dar görüşlü idiler, fakat bu da etkin bir hareketlendiriciye yüklenen zorunlulukların bir parçası idi. Namık Kemal'in, arkadaşlarının ve Ahmed Midhat'ın kitlelere hita-

(71) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia,* (London, 1936, 1952), 137. Alfred Weber'in geliştirdiği terminoloji kullanılmaktadır.

bedebilecek konularla ilgilenmelerini gerektiren de bu idi.

Yeni Osmanlılar küçük kültür mekanizmasının işleyişini kavrayabilmiş ve onu kendi amaçları için kullanmışsalar bu, geleneğin ülkülerini bilmelerinden ileri gelmiştir. Zincirin birleştirici halkası, halk edebiyatının geleneksel kahramanları ve hikâyeleri kendisine konu olarak seçmesiydi. XIX. yüzyılın birçok Türk yazarı, okuma tiryakiliklerini çocukluklarında bu kaynaklardan edindiklerini anlattılar.[72] Türk halk edebiyatının bu kaynakları, aynı zamanda, zenaatkârların, esnafın ve küçük ticaret erbabının da başlıca kültür kaynağı idi. Bir kısmının mistik bir öğretisi vardı. Ama çoğunluğun kültürü Aşık Garib, Tahir ile Zühre gibi eserlerden ve kahramanlık hikâyelerinden oluşuyordu.

O zaman, seçkinler arasında kültür, iki tabakadan meydana geliyor sayılabilir: alt sınıf yetişkinlerine aşılanan değerlere eş değerlerin verildiği çocukluk devresi ve daha sonra "hikmeti devlet" ve divan edebiyatı. Diyebiliriz ki, üst sınıflar, kitlelerin kültüründen uzak kalmakla beraber ona tamamen yabancı değillerdi.

XIX. yüzyılın ilk başlarının özelliği, Ahmed Midhat Efendi gibi kişilerin bu iki akımı birleştirmeye çalışmasıdır. Boratav, bu çalışmanın iki kültür arasında nasıl bir köprü oluşturduğunu anlatır.[73] Fakat zamanla otodidaktın ortadan kalkması ve Batı'dan etkilenmiş eğitim kurumlarının gelişmesi ile küçük ve büyük kültür arasındaki uçurum genişledi.

Yeni entelejensiyanın Bihruz Bey tiplerine ve kadınların özgürleşmesine karşı duyduğu ilginin hatlarını oluşturan on-

(72) Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam,* (İstanbul, 1965), 25; Ahmet Bedevî Kuran, *Harbiye Mektebinde Hürriyet Mücadelesi,* (İstanbul, tarihsiz), 7. Bu iki kitabı, yazarlardan birinin babası bahçıvan diğerininki ise eşraftan biri olduğu halde çocukluklarında aynı tip kaynakları okuduklarını gösterdiği için aldım.

(73) Boratav, *Folklor ve Edebiyat II,* 138.

ların evrensel çerçevesi idi. İlkinde Bihruz Bey'in yüzeysellikleri, ikincisinde ise kadınların eğitimden yoksun oluşları yüzünden "ilericilik" engelleniyordu. Fakat kadınlara karşı tutumda hareketlendiricilerin görüşü halkın değerlerine ters düşüyordu. Bihruz-vâri davranışlara karşı halk kitleleri ile kurulan birlik, konu kadınların bağımsızlığı olunca bozuluyordu.

Tekrar özetleyecek olursak, Osmanlı toplumu, askerî kahramanlık ve yeniden-üleşim düzeni üzerinde kurulmuştu. Bunun değişmesi, alt sınıflardan gelen kuvvetli protestolarla karşılanmıştı. Daha sonra, servet mevkiin bir sembolü olarak kabul edildi. Bu görüş de, eskisi gibi, kapitalizm öncesi değerler etrafında düğümleniyordu. XIX. yüzyılda, geleneklere bağlı olanlar, Batı tipi tüketimi sisteme yabancı gördüler ve Batılılaşmada geleneksel karşılıklılık mekanizmasının ve onun getirdiği sosyal denetimin yıkılışına tanık oldular. Tanzimat'ın büyük şehir merkezleri ekonomisinin olanaklarını hazırladığı tarzda gösterişçi tüketim, kişiyi hovardalığa götüren bireysel sonuçların yanında, ekonomik tabanını inkâr, onun içli dışlı karşılıklı ilişkilerinden kaçış olarak belirdi. Felâtun Bey'in kız kardeşi nakış işlemeyi bırakınca, herkesin nakış işlediği toplantılar düzenlemekten de vazgeçmiş olmalı.[74] Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Meftun Bey'i bahçıvanına konuklarını *"Meftun Bey n'est pas visible pour vous"*nun[75] Türkçe karşılığı ile karşılatınca iki tepki gelir:

(74) Ahmed Midhat Efendi kadın hürriyetleri ile ilgilenmiştir, ancak millî geleneklerin bozulmaması fikrindedir. Felâtun Bey, 17-18'de evlenme konusundaki gelenekleri kabul etmeyen Felâtun Bey'in kız kardeşleri ile alay eder. Bu davranışıyla Batılılaşmayı kabul etmesi arasındaki çelişki bütün Batı teknolojisini, kültürünü almaksızın uygulamak taraftarı olanlarda görülmektedir. Ya da farklı bir yorum şekliyle, Ahmed Midhat kendi doğru saydığı modernleşme şeklini halka cazip göstermek için halkın değer verdiği kavramları kullanıyordu. Ancak bunlardan ilk görüş daha doğru gözükmektedir.

(75) Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Şıpsevdi*, (yeni baskısı, İstanbul, 1965), 47.

Konuklar Meftun Bey'in nasıl olup da yalnız onlar için görünmez olduğunu merak ederler. Peki, kime görünür? Ayrıca, daha önemlisi, alınırlar ve Meftun Bey böylelikle kendisine düşman yaratmış olur. Meftun Bey'in konuklarını, gecelik ve "misafirlik" kürkleri -çok daha pratik fakat uygar değil- yerine gündüz elbiseleri giymeye zorlamayı denemesi cemaat bağlarını sarsar. Meftun Bey'in gayretleri ise yumuşak, yaygın cemaatçi yapıda onun denetiminden kurtulmasını sağlayacak yeni sınırlar çizer.

Bu, aile bağları için de geçerlidir. Bir sini etrafında bağdaş kurup, kaşıkla yemek yemek geleneğinin yerini çatal ve tabağın almasına çalışmak, bütün aileyi huzursuz eder. Aşçı, dört tabak yerine birçok tabak yıkamak zorunda kaldığı işin sinirlenir. Yemek saatleri artık zevkle beklenen bir şey olmaktan çıkıp, hemen geçip gitmesi arzulanan bir işkence olur. Üzerinde *"Potage aux pointes d'asperges -Homard a La Bordelaise - Volaille demideuil ve Boeuf Froid en Geleé"* yazan bir liste ile cemaatçi beraberliği sağlamak mümkün değildir.

Toplum hareketlendiricileri alt sınıfların bu yeni değerlere karşı duydukları hoşnutsuzluğu kendi amaçları için kullandılar. Bazıları için bu alet etme yönünün tamamen bilincinde değildiler; örneğin, bu saldırıya yön verenlerden Ahmed Midhat ve Ali Suavi. Ahmed Midhat'ın ve Ali Suavi'nin değerlerinin esasını cemaatte merkezleşen Osmanlı püritanizmi oluştururdu. Fakat bu görüşler -ister tutucu, ister modernleşme taraftarı olsun- üst sınıflar tarafından onanıyordu. Osmanlı ufuklarında zorlu sorunlar gelişiyordu. Ne savunmanın, ekonominin ve modernleşmenin acil sorunları ile ilgilenen ilericiler için, ne de mevcudu muhafaza etmek isteyen tutucular için, Bihruz'ların bir yardımı dokunmuyordu. Sözünü ettiğimiz sosyal denetim sürecinin soyut görünme-

mesi ve halkı, belli bir kültürün ağır basan üst yapısal yönlerinde çizgiye sokmak doğrultusunda bir çaba sanılmaması için, özellikle alt sınıflar için bu baskıların gayet gerçekçi bir çerçeve içinde çalıştığını bir kere daha belirtelim. Osmanlı toplumu birçok hizmetin oldukça "ucuz"a temin edildiği bir toplumdu. "Küçük kültür"ün Batılılaşmaya karşı gösterdiği tepkinin bir kısmı da bu sistemin yıkılmasından gelmektedir. Geleneksel okullarda, aynı mahallede yaşayan zengin veya fakir herkes bu okula gidebilirdi, çünkü, mahalle hocasına para ödenmezdi, fakat karşılıklı olarak her öğrenci bir şeyler getirirdi: öğrencinin evinde dikilmiş bir kat iç çamaşırı, tatlı, çeşitli para ödemeleri. Son yıllarda hâtıralarını yazan bir öğretmen, Bursa civarında XX. yüzyılın başlarında bile, bu uygulamanın nasıl devam ettiğini anlatıyor.[76] Daha yakın zamanlarda Ula'da yapılan bir araştırma göstermiştir ki, artık çocuğunu okula takunya ile göndermeyip, yeni yeni giyinme ölçülerine uyması gereği esnaf sınıfının omuzuna ilk defa olarak mâlî bir yük bindirmiştir.[77]

Hem bu, hem de eski kuvvet ilişkisinin çevresinde toplanan olumsuz tepkiler bir başlık altında toplanabilir: eski Osmanlı "demokratik" ülkülerine ihanet. Bihruz Bey, getirdiği iktisadî ve toplumsal değerler yeniden-üleşim çemberini kırdığı için, ihanet etmiş sayılıyor. Onun yerleştirmeye çalıştığı kurumlar ise sokaktaki adamın yaşamını zorlaştıracağı için ihanettir.

Bu konuda söylenecek başka bir söz de, küçük kültürün özelliği olarak aldığımız tüketim değerlerinin salt Osmanlı olan bir bağlamı olmadığıdır. Bu, ayrıca kapitalizm öncesi devrenin de özelliklerini taşır. XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunda, kapitalizm öncesi tüketim değerleri, sanayi devrimi-

(76) S. Edip Balkır, *Eski Bir Öğretmenin Anıları, 1908-1940,* (İstanbul, 1968), 2.
(77) Benedict, "Ula: An Anatolian Town"...

nin getirdiklerinden etkilenemedi ve Polanyi'nin *The Great Transformation*[78] adlı eserinde, sözünü ettiği sosyal-yeniden-kümelenme oluşmadı. Böylece, sanayi devriminden önce Avrupa'da da çok yaygın olan değerler[79] Osmanlı toplumunda çok daha belirgin oluyordu, çünkü Osmanlı İmparatorluğu daha kapitalizm-öncesi evreyi tamamlamamıştı.

Bununla belirtmek istediğim şudur: İnalcık'ın[80] kanıtladığı gibi, kapital birikimi XVI. yüzyılda yavaş yavaş başlamış olmakla birlikte, Orta Avrupa'daki gibi sürecin candamarı olan bazı yapıları türetmemişti. Böylece, şehirlerin politik ayrıcalık ve özerklik kazanmalarının eşdeğerleri Osmanlı toplumunda görülmedi. Osmanlı İmparatorluğu'nda tarımsal arazinin yaygın ticaretini ve toprak genişletme hareketlerini de görmeyiz. Kendilerine imtiyaz belgeleri verilen köylere ve nesiller boyu topraklarını genişletip, bunu toplumsal hareketlilik için kullanan zengin köylülere rastlandığı daha belgelenmemiştir. Avrupa'nın XIV. yüzyıl siyasî sisteminin temelini "eşraf" belirler, bu gelişme Osmanlı İmparatorluğu'nda çok daha sınırlıdır.

Böylece, Osmanlı İmparatorluğu bazan çok köklü olan kapitalizmin davranışsal sonuçlarından yoksun kaldı. Ahmed Midhat Efendi'nin kökeni olan esnaf sınıfı ne burjuva ne de proleter idi. Ülgener'in gösterdiği gibi bu, farklılaşma-

(78) Karl Polanyi, *The Great Transformation,* (Boston, 1957).

(79) Ülgener, *İktisadî Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri,* 209. Bizim eşrafa ilişkin olarak söylediklerimiz paraya karşı büyük bir hırsı olan eşraf tabakasının olmadığı anlamına gelmez. Ülgener bunun aksini göstermiştir. (A.g.e., 111-112). Fakat, bu hırs tabiatiyle pre-kapitalistti. Bu da komşuların sorunlarıyla ilgilenmek ve herkesin asgari kâr seviyesine gelmesini istemek anlamına geliyordu.

(80) Halil İnalcık, "Capital Formation in the Ottoman Empire," *The Journal of Economic History,* XXIX, (Mart, 1969), 97-140. Sabri F. Ülgener, "14. Asırdan beri esnaf ahlâkı ve şikâyeti mucip bazı haller," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası,* (1949-1950), 388-396.

mış ve sınırlı ufku olan bir zenaatkâr-tüccar-küçük yapımcı sınıfı idi. Bunun sonucu olarak eski, hattâ Osmanlılar-öncesi devirlerden kalma sosyal yapılar ve değerler devam etti.

Ayrıca, Osmanlı kapitalizm-öncesi törelerinin iki ayrı kökeni olduğunu hatırlamamız gerekir. Yeniden- üleştirmenin çok eski bir özelliğine sahip tür ve serveti siyasî kuvvetin bir sembolü olarak kullanan ve daha yakın zamanlara ait olan tür.

Kadınların toplumdaki yeri üzerinde kurulmuş olan Türk cemaatçi tutuculuğu, aşırı-Batılılaşma eleştiricileri ile birlikte gelişiyordu. Yukarıda belirttiğim gibi, bu ilk defa olarak Damat İbrahim Paşa'nın reformları (1720'ler) sırasında ortaya çıktı. Başlıca çabası Osmanlı devlet yapısını modernleştirmek olan İbrahim Paşa, ileri görüşlü bir devlet adamı idi.[81] Osmanlı İmparatorluğu'nda matbaanın yerleşmesi için çok uğraşmıştır. Patrona Halil isyanının ilgi çekici yanı, kökleri İstanbul'daki esnaf loncalarına dayanan ve İbrahim Paşa'nın reformlarına son veren bu hareketin ideolojisi bu yenilikleri İbrahim Paşa'nın Haliç'te yeni bir Versay kurma çabası şeklinde ele almasıdır.[82] Burada, gene Bihruz Bey sendromunun üç bölümünü buluyoruz: Batılılaşma çabası, Batı uygarlığının maddî yönlerine tutkunluk ve bu hareketleri kötü ve günahkâr olarak damgalayan bir halk hareketi. Örneğin, aşağıdaki parça, İbrahim Paşa devrinin buna karşı olan bir kişi tarafından anlatımıdır:

> "...Bu vezir miras-yedi meşrebdir gice ve gündüz zevk u sürûr îcad eder ve kendünün müteallikâtının sefâsına kanaat etme-

(81) "Nevşehirli İbrahim Paşa," *İslâm Ansiklopedisi*, IX, (1964), 234-239.

(82) Aktepe, *Patrona İsyanı*, 1730, 41-47. Aktepe Patrona isyanındaki ekonomik ve siyasî faktörlerin eskiden beri mevcut olduğunu göstermekle beraber ilgi çekici nokta şudur ki, hareketin ideolojik yönü daha çok ahlâkî kavramları kapsamaktadır.

yüp halka aldatacak şey lâzımdır deyü îydlerde At-meydanı ve Sultan Ahmet ve Beyazıd avluları ve Yeni Bağçe ve Yedikule ve Bayram Paşa ve Eyüb ve Kasım-Paşa ve Tophâne ve Sa'd-âbâd ve Dolma-bağçe ve Bebek ve Göksu ve Çubuklu ve Beykoz ve Üsküdar'da Harmanlık nâm mahallerde dolaplar ve beşikler ve atlıkarıncalar ve salıncaklar kurdurup ricâl ü nisâ mahlût ve kadıncıklar salıncağa binüp inerken hubbaz yiğidler kadınları kucağına alup salıncağa koyup çıkarup kadınların salıncakda uçkurları meydanda hoş sadâ ile şarkılar çağırttığında nakısatü'l-akl nisvan tâifesi mâil olup kimi zevcinden izin, kimi izinsiz, izn-i âmdır diyerek seyrâna gidüp ve cebren seyr akçesi alup olmaz ise talâk taleb eder... tatlik avratların yedinde gibi olup ehl-i ırz diyecek her mahallede beş hatun kalmadı... halkın nizamında olan ezvâcını ve ta'am ve libaslarını baştan çıkardı..."[83]

Bu parçada görebileceğimiz gibi, kadınların Osmanlı toplumundaki yeri insanın zannettiği kadar silik değildir. Fakat sisteme ihanet kadınların davranışındaki bir yeniliğe bağlanıyor.

Halkın ahlâkî çöküntüyü Batılılaşma ile bir tutması da bir rastlantı değildir. Osmanlı İmparatorluğu'nda, XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarındaki yeniliğe karşı hareketlerin hepsinde bu ideolojiyi görürüz.

Bazen üst sınıflar bile bu görüşü paylaşmaktan kaçınamıyordu. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nun ciddî bir tehlike ile karşı karşıya olduğu ortaya çıkınca, İttihat ve Terakki Komitesi'nin kadınlara ilişkin bütün ilerici eğilimleri durdu. Enver Paşa, kızlarını Boğaz'da güneşlenirken gördüğü bir kumandanı, Çanakkale'de, yerinden aldı ve 1917'de hükümetin teşkil ettiği bir komite kadın eteklerinin uygun boyu üzerinde ciddî bir tartışmaya girdi.[84]

(83) A.g.e., 44.
(84) Falih Rıfkı Atay, *Batış Yılları,* (İstanbul, 1963), 100.

1931'deki Menemen Olayı'nda da aynı ideoloji ortaya çıkar: kadınların peçesi kalktı, dünyanın sonu geldi. Bu dizinin sonlarında, 1968 Konya ayaklanmasında, aynı unsurları görürüz: küçük tüccarlar ve zenaatkârlar, muhtemelen iktisadî zorlukların etkisi ile, göreneklerdeki aşırı Batılılaşmayı protesto ediyorlar. İdeolojilerine göre protestolarının nedeni ahlâkî düşkünlüktür. 1968 isyanında, kadınlara karşı olan unsur, kısa kollu elbiseyi protesto şeklinde belirdi.[85]

Burada tekrar sorabileceğimiz soru, alt sınıfların kültüründe kadınlara karşı olan tutumun neden bu kadar köklü olduğu ve Cumhuriyet kurumlarının bütün atılımına rağmen, neden bu kadar yavaş değiştiğidir. İkincisi, yönetici seçkinlerin bu noktada nasıl olup da -"tehlikeli" olarak görülen kozmopolitleşme konusuna oranla- halk görüşünden daha kolay kopabildikleridir. Ve üçüncü olarak, bu çerçeve içinde Ahmed Midhat Efendi'nin yeri neresidir?

Halk görüşünü açıklamak pek o kadar zor değildir. Osmanlı İmparatorluğu'nun temellerine geri dönersek, fetihçi gazilerin çok özel bir yapı içinde örgütlendiklerini görürüz. Bu yapı, "erkek dernekleri" *(Männerbunde)* olarak tanımlanmıştır. Kissling bunların "dünyanın her tarafında var olduklarını, fakat şekillerinin ve amaçlarının değiştiğini" söyler. "Önemleri yeterince kuvvetle belirtilemez. Hattâ hiç olmazsa Doğu'da bunların devletlerin veya imparatorlukların bile çekirdekleri olduklarını iddia edebilecek kadar ileri gidebilirim."[86]

Osmanlı toplumunun birçok değerlerinin bu savaşçılar topluluğunun törelerine bağlanması gerekir. Bu grupların kadınlara karşı olan tutumu, kadınlarla serbest ilişkilerin gizli olarak savaşmanın üzerinde yıkıcı bir etkisi olduğu şüp-

(85) *Ulus,* 16 Haziran, 1968.
(86) Kissling, "The Educational Role...", 23.

hesine dayanır. Böylece, ilk zamanlarda yeniçerilerin evlenmeleri yasaklanmıştı. İster alt sınıflar arasında, ister mahallî ünlü kişiler arasında olsun, bu tutum çeşitli sınıflar arasında uzun zamanlar yaşadı. Fakat Felâtun Bey söz konusu olduğunda, ahlâkçılığına alt sınıf kökeni ile yaklaşan Ahmed Midhat Efendi, alt sınıfların kadınlara karşı olan tutumunu benimsemiyordu. Burada, alt sınıflarla olan ittifak bozuluyordu. Kadın taraftarı bu tutumda iki yönü ayırdetmek gerekir. Birincisi, Ahmed Midhat Efendi kadınlar için belli bir tür bağımsızlaşmanın gerekli olduğuna inanıyordu. Önerileri, eğitim ve kadınlara karşı insanca davranış etrafında toplanıyordu. Kendisinin iki karısı vardı ve ikisi ile de gayet mutluydu. İkincisi, Ahmed Midhat Efendi kadınların hakları sorununa tipik bir duygululuk içinde yaklaşıyordu. Duygululuk derken Samipaşazâde Sezai'nin yaşlı gözlü tutumu kadar Namık Kemal ve sonraki yazarların, örneğin Hüseyin Rahmi'nin kadınların özerk olmadıkları durumlarda onlarla ilişkilere karşı gösterdiği haşin hoşnutsuzluğu da kastediyorum. İlgi çekici olan, Ahmed Midhat'la, başka sosyal kökenden gelen, kadın haklarını yazıları ile savunan kişiler arasındaki ortak noktanın bu duygusal yaklaşım oluşudur. Burada, spekülâtif olarak diyebiliriz ki, kadınlarla olan ilişkilerde duygululuk, geleneksel tavırların zayıflamasının ilk ürünlerinden biridir. Başka bir deyişle, Batı'nın fikirleri ile olan ilişki, kişiyi bazı tavırlardan ayırır. Bunda rol oynayan şeyleri tespit etmek çok zordur. Belki buradaki etken evrensel kavramlarda "İnsan"ın, kadınların erkeklerle eşit muamele görmesini isteyen bir bilgisel denge sürecidir. Özet olarak diyebiliriz ki, modernleşme taraftarlarının Batılılaşmaya karşı olan tutumlarında sınıf kökeni bağımsız değişken olarak önem kazanır, memur kökeni insanları "devleti kurtarma"ya yöneltir, alt sınıf kökeni de bir çeşit cemaatçi popüliz-

mi harekete geçirir. Fakat modernleşme taraftarlarının kadınlara karşı olan tutumlarındaki etken, bir düşünce kalıbı olan modernleşmenin "evrensellik" gereğidir. Bu noktada yaptığımız elbetteki salt spekülâsyondur.

Sınıf kökeni üzerinde yaptığımız spekülâsyonu kuvetlendirici bir nokta, 1890'larda, Servet-i Fünun akımını yaratanların kökenidir.[87] Bu grubun üyeleri, genellikle resmî kişilerin veya Tanzimat sırasında ortaya çıkan yeni gruplardan kişilerin oğullarıdır. Tezleri arasında, halk edebiyatını kaba diye nitelendiren eleştiri açıktır. Halit Ziya Uşaklıgil'in *Mai ve Siyah*'ının kahramanı Ahmed Cemil, Bihruz'un bir eşidir. O, Batı'yı anlayan çok daha ciddî bir Bihruz'dur, fakat artık, Ahmed Cemil'in çevresine karşı duyduğu nefret de ciddiye alınmaktadır. Kitlelerin anlayışsızlığına hiddetlenmesine rağmen, bu tutumu okuyucuya sempati ile sunulur. Bu hoşnutsuzluk zamanın Fransız edebî örneklerinden esinlenmiştir, fakat bunun kökleri Bihruz'un kitlelere karşı beslediği nefrete kadar dayanır. Ahmed Cemil'in ve yaratıcısının, kitlelerin kurallarına uymak zorunda olmaktan hoşlanmayışlarından işin özelliği beliriyordu. Ahmed Midhat Efendi'nin bütün bu akımı "dekadan" (çürümüş) olarak nitelendirmesinin[88] nedenlerini burada aramalıyız.

Ahmed Cemil'i sempati ile sunmak, Türk edebiyatının yalnız geçici bir özelliğidir ve bunu yapanlar hiçbir zaman bağışlanmamışlardır. Bu adımı atmaya cüret eden akım da-

(87) Bu hareket için bkz. Halid Ziya Uşaklıgil, *Kırk Yıl*, 10vd. Özön, "Türk romanı üzerine," *Türk Dili*, 584-586. Ayrıca David Kushner, "Expressions of National Sentiment during the Time of Sultan Abdulhamit II, 1876-1908, yayınlanmamış doktora tezi, Los Angeles'te California Üniversitesi, (1968), 124.

(88) Ahmed Midhat'ın "dekedanlık" suçlamasının bir yönü de bu okul tarafından kullanılan dilin onun eserlerini kitleler tarafından anlaşılmaz kılmasıdır. Bkz. Kushner, "Expressions", 124-126. Ahmed Midhat'ın "Dekedanlık" yazısı 1897'de çıkmıştır.

ha sonra yeteneksiz ve köksüz olarak nitelendirilmiştir ve bu, onların geleneksel alt ve üst sınıfların toplum tiplerine *(sociotypes)* ihanet edişlerine uygun düşer. Bu konuda yumuşak davranan başka bir edebî grup da Yakup Kadri'nin genç yaşlarında katılmış olduğu gruptur. Bu sıralar, Yakup Kadri'nin rahatça kitleleri biçimsiz ve ilkel gördüğü devirlerdir.[89] XX. yüzyılın başlarında, Yakup Kadri'nin kadınların bağımsızlığı sorununa yaklaşışı, alt sınıf değerlerinin kadınlık üzerinde kurduğu baskı açısındandır. Bu, bir bakıma, üst sınıf edebiyatında, Osmanlı sessiz çoğunluğunun değerlerini meşrulaştırmaya çalışan Ahmed Midhat Efendi gibi insanlara karşı, üst sınıf kültürünün uygulayıcılarının intikam alışıdır. Artık durum değişmiştir ve eleştirilen Ahmed Midhat'ın çevresidir.

Aşka karşı halkın takındığı tavırdan Yakup Kadri'nin duyduğu hoşnutsuzluk, en iyi "Baskın" adlı hikâyesinde belirir.[90] Bunda, biraraya gelen mahalle güruhunun bir dulu, evinde, salt sohbet amacı dışında ziyaret edebilmeye cesaret etmiş olan bir mahallî memuru nasıl linç ettiği anlatılır. Bu hikâyenin yayımlanmasından elli yıl sonra, Yakup Kadri hâlâ aynı konu üzerinde yazıyordu. 1957 yılında *Ulus* gazetesinde yayımlanan bir makalesinde[91] alt sınıflar arasında sevgililere yapılan bu tarz muameleyi Cumhuriyet'in bastıramadığına işaret ediyordu. Her gün gazetelerde okuduğu örnekler sonucunda, sevgililerin buluşmasına karşı takınılan tavrın, kendi çocukluğundakinden bile daha geri olduğunu söylüyordu. Aynı derecede garipsediği bir şey de, gazetede okuduğu olayların, muhabirlerin sessiz onayını almış olmasıydı.

(89) Yücel, *Edebiyat Tarihimizden*, 64; Akı, *Yakup Kadri*, 40-43.
(90) A.g.e., 103. Bkz. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Bir Serencam*, (İstanbul, 1330).
(91) Yücel, *Edebiyat Tarihimizden*, 113-114; Ulus'tan 30 Mayıs 1957.

Yakup Kadri'nin başka bir hikâyesi de aynı konuyu ele alır. Hikâyenin konusu, mahallî bir ünlü kişinin dostlarına başından geçen bir olayı nakledişidir.[92] Gençliğinde bu şahıs, evindeki cariyelerden birine büyük bir ihtirasla aşık olmuştur. O ara, genç bir akrabası bir müddet misafir kalmak üzere evine gelir ve bu iki gencin gittikçe birbirine çekildiğini görür. Bir gün, cariye, arkadaşları için oynarken bu ünlü kişi artık kıskançlığına hâkim olamaz. Kıza biraz yanına gelmesini söyler, kulağına bazı buyruklar fısıldarken, yavaşça göğsüne tabancasını dayar ve kızı vurur. gazetelerimizi sürekli olarak okuyan herkesin bileceği gibi, bu, tamamen hayal ürünü olan bir olay değildir. Bu, savaşçı erkeğin kadına karşı olan tavrıdır. Fakat, Türk halkının kadına karşı takındığı yegâne tavır budur da demek istemiyoruz. Babanın, annenin, kız evlâdın ve kız kardeşin değişik rolleri ve bağlamı bakımından durum çok karışıktır, fakat bu unsur eskiden ve hâlâ da, kadınların -Batı tipinde- *bağımsızlaşmalarına* karşı halkın takındığı tavırda kesin bir rol oynar.

Yakup Kadri'nin halkın karşısında yer alışı uzun sürmedi. Türk İstiklâl Savaşı'nın başlaması ile derhal durum değişti ve Batıcılarla halka karşı olanların durumu eski savunucuları arasında bile sarsıldı. "Kozmopolit" bir kere daha küfür olarak kullanılmaya başlandı. Aslında karşı koymanın başlaması Balkan Savaşı'na dek uzanır. Bu değişikliği getiren, Batı'yı düşman olarak görme gereği idi; ikincisi, toplumsal ve askerî seferberlik için bir kez daha halkın köklerine başvurmak gereği; üçüncüsü ise Jön Türkler'in taşra "çevre" kökeni idi.

Birinci tavrın bir örneği, 1895'de siyasî muhalefeti oradan sürdürebilmek amacıyla, Avrupa'ya kaçan Jön

(92) A.g.e., 148.

Türkler'in duyduğu büyük şaşkmlıktır.**93** Jön Türkler özgürlük üzerine olan yüksek fikirlerinin derhal büyük devletleri kendi yanlarına getireceğini düşünüyorlardı. Fakat durumun bundan çok daha karışık olduğunu gördüler. O ana kadar isyan için bir ideoloji arayışı yaygındı. Bu durum karşısında Jön Türkler gittikçe kendi içlerine kapandılar. Kendileriyle beraber içe dönmeyen kişileri gitgide kültürel bir ihanet içinde gibi gösterme eğilimine kaydılar. Balkan Savaşı'ndan hemen sonra bu düşmanlık unsuru en yüksek düzeylere çıktı.

Son Bihruz tiplerinden birinin geçmişini oluşturan durum budur. Bu, Ömer Seyfettin'in bir kahramanı olan Primo'dur.[94] Primo da Osmanlı kültürünü kaba olarak küçümsemiş ve arkadaşlarını öncelikle tatlı su frenkleri arasından seçmiştir. Fakat sonunda onların Türk olan her şeye besledikleri düşmanlığı görür ve kendi köklerinden kopmakla büyük bir yanlışlık yaptığını anlar.

Bu koşullar altında Bihruz Bey tiplerine yer yoktu. Son zamanlara rastlayanlar, ayrıca gittikçe güç kazanan toplumsal seferberlik hareketine, çok etkisiz kalıyorlardı. Jön Türkler'in yeni seçkinleri Tanzimat soyluları sınıfından -hiç olmazsa resmî kişilerden- değil, taşradan geliyorlardı. Kadınlarla ilgili olan konularda durum aynı değildi. Kadınların süregelen koşulları modernleşmenin gereksinmelerine uymuyordu. Cahil anneler yetiştirdikleri çocuklarına Türk toplum hareketlendiricilerinin kendilerinden bekledikleri ahlâkî niteliği veremiyorlardı. Balkan Savaşı ve Türklerin bunda uğradıkları yenilgiden çıkan bir sonuç bu idi. Böylece, kadınların özgürlüğe kavuşması ilkesi yeni köktencilerin onayını aldı ve XIX. yüzyıl boyunca, halktan kopmuş üst sınıf çevrele-

(93) Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, (Ankara, 1965).
(94) Bkz. yukarıda not 27.

rinde hiçbir engelle karşılaşmadan ilerledi. Fakat denge gayet hassastı ve sorunların arttığı devirlerde Jön Türkler, kadınlara ilişkin taşra değerlerine geri çekilebiliyorlardı.

Sonuç

Modernleşme yolunda karşılaşılan engeller iki ayrı başlık altında toplanabilir: birincisi, yolu kesinlikle kapadığı apaçık olan engeller. İkincisi, kimsenin aleyhinde konuşmaya cesaret edemeyeceği, fakat genellikle direnişin esası olan gizli yapılardır.

Burada göstermeye çalıştığım, modernleşmeye engel olan ve "dinî" olarak adlandırılan etkenlerin bazan tamamen dinî olmayan ve dinin arkasına gizlenen yapısal etkenler olarak ortaya çıktığıdır. Osmanlı sosyal yapısındaki savaşçı grupların değerleri, toplumun merkezi olarak mahalle, yeniden üleştirici ahlâk ve siyasî sınıfın servet üzerindeki kısmî teke-
li, bu durumda, tutuculuğun kaynağıdır.

Bihruz Bey sendromu bu son yapıyı hatırlamamıza yol açıyor. Sendromun tarihsel boyutu, Osmanlı toplumunun yeniden üleştirmeci yanı ve Osmanlı kültürünün ikiye bölünmüş yapısıdır. Bu yapıyı birleştiren temel, gazilerin savaşçıl eylemleridir. Osmanlı alt sınıflarının âdetleri, toplumun karşılıklı ilişkiler düzeni, alt sınıfların yaşantısının sosyal denetimi bütün bunlarla birlikte bir ağ oluşturur. Hepsi Bihruz'a karşı yönelmiştir. Alt sınıfların yaşamındaki cemaat duygusu, bir mozayiği oluşturan parçacıkların tümüdür. Alt sınıf kültürü, pazara dayanan bir ekonomiyi ve bireysel tüketimi geleneksel yapıya büyük bir tehdit saydı ve böyle saymakta haklı da görülebilir. Alt sınıf kültürü kadınların bağımsızlaşmasına aynı nedenlerle karşı koydu.

Modernleşme taraftarı olan yazarlar, halk kültürünün Bihruz Bey'e karşı olmasından etkilenmişlerdi. Bu bize, geleneksel kültürde üst ve alt sınıf kültürlerinin ortak yanının Bihruz'a karşı olan ideoloji olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, düşüncelerinde fazla içine dönük, tüketiminde fazla lükse dönük kişilerden kurtulmak. Bu kişiler iyi savaşçı olamazlar. Osmanlı değerlerinin bu toplumsal denetim yönüne, gelişme çağlarında Türkiye dışında bulunan ve böylece toplumu yeni düşünce kalıplarıyla inceleyebilecek kadar kendi toplumlarına yabancılaşmış yazarlar, örneğin Yakup Kadri, tarafından dikkatler çekildi. Fakat Yakup Kadri bile, zamanla, Bihruz-taraftarı tutumundan vazgeçti ve halk kültürüne karşı daha yumuşak davrandı. Eleştirileri yok olmadı, fakat İstiklâl Savaşı boyunca kitleleri anlamaya çabaladı.

Kadınların bağımsızlaşması konusunda XIX. yüzyıl üst sınıf yazarları çok daha rahattılar. Kadınların bağımsızlaşması, saldırganlık gibi eski değerlere ve yeni sorunları çözümlemekte yararlı olabilecek bütün kimselerin enerjilerini harekete geçirme işine zarar vermeden başarılabilirdi. Böylece, her şeyi hesaba katsak da kadının modern rolünün kabulü, seçkinler düzeyinde büyük ilerlemeler gösterilen bir değer değişikliği idi. Fakat dün olduğu gibi bugün de, Türkiye'de "kozmopolit" havaları takınabilmek için cesaret sahibi olmak gerekir. Bunun seçkinlikle veya ideolojik yelpaze ile ilgisi yoktur.

Bir sorunun hâlâ cevaplandırılması gerekir. Bihruz'a karşı olan tutum, aslında ne ölçüde modernleşmeye de karşıdır? Bu sorunun cevabını, Bihruz aleyhtarı tutumun iki ayrı seviyede belirdiğini hatırda tutmak suretiyle verebiliriz. Bunlardan biri cemaat seviyesi, diğeri araçlar seviyesidir. Cemaat seviyesinde Bihruz Bey sendromu, tutucu ve modern aleyhtarıdır. Bunun iki sebebi olduğunu gördük; bir kere de-

ğerleri modern değerlere karşıttır, sonra modernleşme cemaate gerçek, elle tutulur külfetler yükler.

Gene biliyoruz ki, Osmanlı İmparatorluğu'nda, cemaat, devletin yapmadığı birçok görevleri yerine getirdiği için olağanüstü bir önem taşır. İmparatorluğun iktisadî durumunun kötüleşmesiyle cemaat daha da önem kazandı. Tek tutanak bu noktadaydı.

Seçkinler tabakasının dışına çıkmak istedikleri oranda, sosyal seferberlikçiler Bihruz karşıtı değerleri bir ölçüde kullanmak zorundaydılar. Burada değerler araç olarak kullanılır.

Zamanla, sosyal seferberlik bir dereceye kadar başarılı olmuşsa sosyal seferberlikçilerin hitabettikleri tutucu tabakaların bir kısmının modernleşme sürecine çekilmesiyle sonuçlanmıştır. En geniş şekliyle, bu, bir azınlığın yeni eğitim kurumlarından faydalanması şeklinde görülür. Fakat bu geniş şekliyle modernleşmeye katılmayanlar modernleşmenin tamamen dışında kalmazlar, sınırlı bir şekilde katılırlar, teknoloji hayatlarını etkiler, fakat değerlerini diri bırakır. Bu sınırlı modernleşme Osmanlı İmparatorluğu'nda geleneksel yapıların Batı'daki kadar sert bir şekilde yırtılmamasından ileri gelmiştir. Böylece sınırlı şekilde seferber edilenler kendi değerleri çerçevesi içinde, tutuculuk için seferber edilmişlerdir.

Şimdi de seferberlikçilerin istediklerinden daha karmaşık sonuçlarla karşılaştıkları bir devreye gelmiş oluyoruz. Seferberlikçilerle tutucular arasında bir çatışma başlamıştır. Bu tip gelişmelerde görülen son bir evre, modernleştiricilerden gittikçe artan bir sayının modernliğe cemaat değerlerini taşıyarak girmeleridir. Bu, cemaat değerlerinin yavaş yavaş değişmekte olmasından ötürü mümkündür. Cemaatçi davranış şimdi öncesine oranla daha az çarpıcı özellikler taşır. Ka-

tılma gittikçe önemli bir hale geldiğinden halk değerleriyle bu tanışıklık önemli siyasî sermaye olabilir.

İşte modernleşmede Bihruz Bey sendromunu böyle bir açıdan değerlendirmemiz gerekir. Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesinin ilk evrelerinde Bihruz Bey aleyhtarı tutum kuru cemaatçi şeklinde ortaya çıktı. Damat İbrahim Paşa'nın ölümü ve III. Selim'in katli gibi gelişmeler buraya bağlanabilir. Bu halk değerleri dolayısıyladır ki, iktisadî ve siyasî temelleri olan, saray ve seçkinlerce kotarılmış entrikalar, halk ayaklanmaları şeklini alabiliyordu.

Sonradan, Yeni Osmanlılar Bihruz Bey aleyhtarlığını sosyal seferberlik için kullandılar. Fakat Abdülhamid zamanında aynı değerler, "dekadan"lara karşı ateş püskürenlerin tutumunda tutucu seferberlik olarak belirdi. Gene insancı Tevfik Fikret'e karşı çıkan tepki aynı kökenlidir. Daha değişmiş şekliyle Bihruz aleyhtarı tutum, 1960'lara kadar Türkiye'de sosyalizm aleyhtarlığında gözükür.

Son olarak şunu da unutmamak gerekir ki, modernleştiriciler hiçbir zaman Bihruz sendromunu salt araç olarak kullanmazlar ve farkına varmadan ondan etkilenirler. Böylece, Türk milliyetçiliğinin bir kökünü de burada aramak gerekir. Bugünkü Batı aleyhtarı şovenizmimizi de burada aramalıyız.

En son olarak, Bihruz Bey sendromunun tamamen olumlu yönleri olduğunu da söyleyebiliriz. Türkiye millî bağımsızlığını ona dayanarak elde etmiştir. Fakat bu unsurun çağdaş öncesi kökeni Türk sosyal tarihi ile uğraşanları şaşırtmaya devam edecektir.

XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti *

Siyasal düşünce akımları konusunda Batı'da geliştirilen yaklaşımlara kendi düşünce tarihimiz açısından baktığımız zaman ortaya çıkan portre nedir?

Önce Osmanlı İmparatorluğu'ndan başlayarak Platon ve Aristoteles'in bir oranda imparatorluğun fikir hayatında da bir yer kapsamış olduklarını söyleyebiliriz. Farabî, *el-Medinetü'l-Fâzıla* (Faziletli Şehir) adındaki yapıtında açık olarak Platon'un düşüncesini İslâm düşüncesiyle denkleştirmeye çalışmıştı. Platon'un düşüncesi, bu ve diğer kaynaklardan gelerek iki yönüyle Osmanlı İmparatorluğu'na geçmişe benzer. Bunlardan biri, toplumun, tabii olarak üreticiler, askerler, devlet adamları şeklinde üçlü (ya da dörtlü) bir gruplaşmadan teşekkül ettiği ve bunların başına bir "bilge hüküm-

(*) *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), ss. 342-351.

dar" gerektiği fikridir. Diğeri, hükümranlığın özünün "adalet" olduğudur. Yalnız, adalet, burada, Kur'an'da geçen öğreti ile bir tutuluyor. Diğer taraftan (ve bu bir tesadüf olabilir), Osmanlılara Orta Asya'dan intikal eden "Kur'an'ın tek hukuk kaynağı olduğu" savına ters çıkan "yasa" kavramı da Osmanlıların İslâm medeniyetine getirdikleri orijinal bir katkıdır. Bu görüş bize Platon'un orta yaşlarında geliştirdiği "kanunların üstünlüğü" kavramını -o da bir dereceye kadar- hatırlatıyor. Platon'dan gelsin ya da gelmesin, önemli olan husus, Platonvârî spekülasyonların Osmanlılar arasında çok sınırlı tutulduğu, daha çok bir kalıp olarak algılandığıdır. Osmanlıların hükümdarlara öğüt (mir'at-ı adalet) tipine giren eserlerinin bir kaynağı da kuşkusuz Yunan düşüncesidir. Bunun yanında, Osmanlı siyasî hayatında, bugün adına "rapor" ya da devlet düzeniyle ilgili araştırma adını verebileceğimiz belgeler, Osmanlı siyasetinde çok daha geniş bir yer tutuyor. Üçüncü bir eser tipinin, siyasete salt İslâm dininin gerekleri açısından yaklaşan eserlerin de nisbeten sınırlı bir yetkiye sahip olduğu söylenebilir. Osmanlılar arasında siyaset konusuna dinî ilkeler açısından yaklaşan eserler, örneğin Maverdi'nin *el-Ahkamü's-Sultaniye* adındaki yapıtı "mir'at" ve "rapor" tipi eserlerden daha az önem taşımıştır. Osmanlılar din ve devleti "tev'em" (ikiz) saymışlardır; fakat yapılan araştırmalar bu ikizlerden "devlet"in Osmanlılar arasında hiçbir İslâmî devlette kazanmadığı bir önem kazandığını göstermektedir. Daha çok Arap kültürünün hâkim olduğu ülkelerde geçerli olan zaman zaman Osmanlıların "gerçek" İslâmî devleti ortadan kaldırdıkları, bir tür "Moğol" idaresi getirdikleri şeklindeki suçlamalar, Osmanlıların bu siyasal özelliğinden kaynaklanmaktadır.

Kameralizmin Etkisi

Batı siyasal düşüncesinin Osmanlı İmaparatorluğu'na girişi de başlangıçta Batı'nın "büyük" siyasal düşünürlerinin eserleri yoluyla değil, fakat Batı'da fizyokratlar olarak bilinen bir kamu idaresi kuramcılarının uzantısı sayılan "kameralizm" yoluyla girmiştir. Kameralizm, Batı'da "aydın despotizmi" adı verilen siyasal görüşün siyasal teorisini oluşturuyordu. Aydın despotizmi ise Avusturya İmparatoru II. Joseph ve Prusya Kralı Büyük Friedrich gibi merkeziyetçi devlet kurucularının o zamanlar için kotarılmış "gelişme" politikasıydı. Bu hükümdarlar, tıpkı Aydınlanma devri filozofları gibi, Ortaçağ kalıntılarına karşı cephe almışlardı. Fakat filozofların Ortaçağ karşıtı tutumu, "hürriyet" ve "kişi" ile ilgiliydi. Hükümdarlar ise tekellerinde toplamak istedikleri gücü parçalayan Ortaçağ kurumlarını ortadan kaldırmak istiyorlardı. Bunların arasına loncalar, şehirlerin özel imtiyazları, kısaca bölük pörçük bir idare sistemini oluşturan, egemenliği parçalayıcı bütün kurumlar giriyordu. Aydın despotizm'inin istediği, bunların yerine merkezden idare edilen, bütün birimleri birbirinin eşi bir devlet yapısı kurmaktı. Bu açıdan, aydın despotizminin en son halkasının bu amacı gerçekleştirmiş olan Fransız ihtilâliyle gerçekleştiği söylenebilir. Kameralizm, aydın despotizminin kuram haline getirilmiş düşüncesiydi. Kameralistlere göre güçlü bir devlet, aynı zamanda güçlü ve problemsiz bir orta sınıfa dayanan bir devletti. Devletin bu açıdan görevi teb'aya eğitim ve ticareti kolaylaştırmak, onları koruyarak birer "üretici" haline getirmek ve bu yolla elde edilen vergilerden yeni tipte bir orduyu, bürokrasiyi ve genel olarak devlet kurumlarını güçlendirmekti. Avrupa'ya düzenli bir şekilde giden ilk Osmanlı diplomatları (1795) devlet sistemlerini incelemeye başladıklarını-

da, Kıt'a Avrupası'nda böyle bir sistemle karşılaşmışlardı.

Osmanlı devlet adamlarına göre Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin esas sebebi, devletin toplumun dizginlerini -ve bu arada vergi kaynaklarını- elinden kaçırmış olmasıydı. Bu gibi dizginlerin nasıl tekrar devletin kontrolüne girebileceğini anlatan bir kuram, pek tabii ki Osmanlı devlet adamları için aradıklarının tam cevabını veriyordu. Batı siyasal düşüncesini (Osmanlı yüksek memurlarına yönelik bir şekilde) sistematik olarak değerlendiren ilk Osmanlı düşünürü olan büyükelçi Sadık Rıfat Paşa'nm devlete gönderdiği raporlar bu gibi bir çerçeve içinde anlam kazanır. Mustafa Reşid Paşa'nın fikirlerini ve başlattığı *Tanzimat* adını verdiğimiz politikalar dizisini böyle bir açıdan değerlendirmek gerekir.

"Hürriyet" Kavramının Gelişmesi

Ilginç olan nokta, böylesine "pratik" bir doğrultuda başlamış olan Batı ile bir fikrî alışverişin daha sonra birdenbire çeşni değiştirerek daha "hürriyetçi" bir kisve ile ortaya çıkmış olmasıdır. Bu da Şinasi'nin (1826-1871) fikirlerinde gelişir. Şinasi, Batı düşüncesinin derinliklerini anlayabilmiş ve o düşüncenin "laik"liğini kavrayabilmiş ilk düşünür olarak karşımıza çıkar. Bu beklenmedik "nüfuz etme" kabiliyeti, Şinasi'nin kişisel bir özelliğine, bir karakter yapısına bağlanmalıdır. Fakat bu başarının diğer bir yönü, Batı'nın "hürriyet" kavramını şekillendirmiş olan somut bir gelişme, iletişimin matbaanın icadından sonra aldığı yeni şekildir. Matbaanın icadından sonra, kitap, eskiden hâkim olan "şahıstan şahsa geçen bilgi" sürecinin yerine kaim olduğu oranda, "tenkid", kurallarını otoritenin yerine "sebep vererek anlatma"

kültürünü yerleştirmiştir. Şinasi'nin fikirlerine baktığımız zaman, onun "şahıslara bağlı" olmayı yerdiği, okur yazar kitlesine yönelik bu "sebepli" medeniyete inandığı görülür. Bu düşünce biçimi Aydınlanma devri filozoflarının yarattıkları "fikir iklimi"nin sonucu olduğu kadar, bu "iklim"in kendisini yaratan kitap kültürünün de sonucudur. Konu bu şekilde ortaya konduğunda, Şinasi'nin Türkiye'de aydınlara yönelik ilk kitle iletişimi aracı olan *Tasvir-i Efkâr* gazetesini kurmuş olmasının bir tesadüf eseri olmadığı görülür.

Aydınlanma devri düşüncelerinin kişisel "hürriyet"le ilgili olduğundan şüphe edilmez. Şinasi'nin de, "hürriyet" konusundaki düşüncelerini Fransa'da geçirdiği devrede Aydınlanma devri yayınlarından ve kişiye özellikle önem tanıyan romantizmden aldığını tahmin edebiliyoruz. Fakat bundan öte de Şinasi'nin kavradığı, Batı medeniyetinin zamanındaki şeklinin beraberinde bir "gayrışahsî" ilişkiler bütünü getirdiği idi.

Geleneksel Osmanlı kültürü peder-evlât, hoca-talebe, pîr-mürid, padişah-kul gibi bir kişiye bağlılıkta toplanan ilişkiler üzerine kuruluydu. Bu tip ilişkiler Batı'da matbaa, kitap ve gazetenin yaygınlık kazanmasıyla zayıflamaya başlamıştı. Batı'da, "metin" olarak varlığını sürdürebilen, fakat aynı zamanda tahlil edilebilen, müzakere açan, gücünü bir anonim okurlar kitlesinden alan "kitap", yerleşmiş tek kitap olan İncil'i de aynı esnek kalıpların içine soktuğundan, dini bile otoritesinin ispatlanması gereken ilkeler arasına sokmuştu. Zamanla, devletin merkezîleşme eğilimleri karşısında, kitabın etkisi, iletişim dinamiğinden temel bir değişiklik meydana getirdi. "Gerçek", artık bir "hoca"nın irfanından değil, soyut kuramların kendi iç yapısından çıkarılmaya çalışılıyordu. Otoritenin -"baba"nın bu çeşitli görüntüleri seviyesinde- baltalanması, onun yerine seçme olanağının -yani

"hürriyet"in getirilmesi, "kitap"ın marifetidir. Şinasi'de hürriyetçi eğilimlerin bu temelinin anlaşıldığını görüyoruz. Türkiye'de "hürriyet"in tarihi, bir yönden, gayrışahsi ilişkilerin gelişmesiyle ilintilidir. Daha sonra Şinasi'nin bir izleyicisi sayabileceğimiz Ebüzziya Tevfik, XIX. yüzyıl ortalarından bahsederken o zamanki Osmanlıları "edebiyatsız" bir millet olarak tanımlayacaktı. Gerçekten, "kitap" ne kadar "hürriyet" yaratıcısı olmuşsa, "edebiyat"ın da Osmanlı İmparatorluğu'nda millî bir "bütün" fikrini getirmiş bir toplumsal öge olduğunu görüyoruz.

Şinasi'nin zamanında iletişimin bir diğer mahsulü olan "kalem"lerin -bugünkü deyişimizle "büro"ların- devlet yapısı içinde belirmesi, Şinasi'nin oluşum halindeki fikrine bir sosyal destek sağlamıştır. Kalemlerde çalışanlar, yani Osmanlı "bürokrat"ları, Osmanlı geleneksel yapısında bir yama gibi duruyorlardı. Ne saraya, ne medreseye ve ne de orduya mensup olan kimseler olarak kendilerine bir "kimlik" yaratabilmişlerdi. Bu da, "iki cami arasında binamaz", "marjinal" insan yönlerini ortaya çıkarıyordu. Şinasi'nin izinden yürüyen Yeni Osmanlılar'da bu sosyal "kimlik" eksikliği vurgusunu artırmış, düşüncelerine özel bir damga basmıştır. Yeni Osmanlılar'm Şinasi'ye oranla daha ısrarlı bir şekilde kendi kültür köklerini aramış olmalarını ve aynı zamanda Tanzimat "büyük"lerine karşı yönelmiş olmalarını bu kimlik eksikliğine bağlayabiliriz.

Yeni Osmanlılar Hareketi

1865'e doğru şekillenen Yeni Osmanlılar hareketi, esas itibariyle Tanzimat'ın Reşid Paşa'dan sonraki uygulayıcıları Âli ve Fuad Paşalara karşı bir başkaldırma olarak belirmiş-

tir. Bu başkaldırmanın üç ayrı ekseni vardır.

Âli ve Fuad Paşalar, gerçekten, Tanzimat hareketinin yürütücüleri olarak ıslahatı Reşid Paşa'nın başlattığı şekilde, kameralizmin bir uzantısı olarak uygulamışlardı. Teb'aya "aşırı" bir hürriyet vermek söz konusu olamazdı, zira ana hedef "devlet"i kurtarmaktı. Yeni Osmanlılar bu tutuma karşı koyarak "hürriyet" istiyor ve bunun anayasaya dayalı bir parlamento ile sağlanacağını düşünüyorlardı.

Islahat Fermanı (1856), Tanzimat'ın uygulanmasının önemli bir kademesini oluşturmuştu. Bu kademede gayrimüslim teb'aya o zamana kadar özel statüleri dolayısıyla bağışlanan imtiyazlar, onlara Osmanlı teb'asının tümünün sahip oldukları statü tanınmak şartıyla, ortadan kaldırılıyordu. Hıristiyan unsurlar, XIX. yüzyılın başından beri birer "ulus haline gelme yoluna girme"ye başlamışlardı. Böylece azınlıklar Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmak için çaba sarfeden gruplar oldukları oranda kendilerinin Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalayan, onu "arkadan vuracak" unsurlar olarak çalıştıkları korkusu yayılmıştı. Azınlıkları çağdaş olmaya çalışan bir devlette bu yeni hakların yarattığı tepkinin ikinci bir boyutu, cemaat liderlerinin kendilerine verilmiş önderlik imtiyazlarını kaybetmeleriydi. Buna benzer bir tepki de, Müslümanların doğal gördükleri "Millet-i Hâkime" statüsünün ortadan kalkmasıydı. Fakat fermanın gündeme getirdiği üçüncü bir konu, azınlıkların yabancılarla olan ilişkilerinden kaynaklanıyordu. Azınlıkların Batı iktisadi girişimcileri ile olan bağları onları yeni şekillenmekte olan Batı'nın iktisadi emperyalizminin yardakçıları durumuna getirmişti. Yeni Osmanlılar'ın görüşü, Islahat Fermanı'nın iktisadî emperyalizmi pekiştiren bir belge olduğu merkezindeydi. Onlara göre, Âli ve Fuad Paşalar, Osmanlı Müslümanlarını Avrupa'nın büyük devletlerine siyasî bakımdan

peşkeş çekmekle kalmamış, malî politikaları dolayısıyla Avrupa'nın esiri olmuşlardı. Son olarak, Yeni Osmanlılar Âli ve Fuad Paşaların Avrupa'yı kültür konularında taklit etmelerine karşı çıkıyorlardı. Onlara göre Tanzimat, bir kültür taklitçiliği olduğu için, kültür planında kısır kalmış, Müslüman topluluğunu temelinden sarsmıştı. Bundan dolayı, Yeni Osmanlılar demokratik anlayışlarını şeriatten alacakları ilkeler üzerine kurmak istemişlerdir. Bu tutum, daha sonraki yıllarda tekrar sahneye çıkacak olan bir yaklaşımın ilk sistematik ifadesiydi. Yeni Osmanlılar'a göre Tanzimat'ın dayandığı bir temel felsefe, ahlaki değerlerin kökünü oluşturacak bir zemin yoktu. Yeni Osmanlılar bu boşluğu doldurmak için İslâm felsefesinden yararlanmayı teklif ediyorlardı. Onlara göre, İslâm'da siyasal demokrasinin esaslarını bulmak da mümkündü. Gerek Batı'ya karşı tutumla ilgili görüşlerinde, gerek azınlıklar ve değerler konusundaki düşüncelerinde Yeni Osmanlılar'm bir noktanın altını çizdikleri görülebiliyor; Osmanlıların bir kitle olarak harekete geçirilmesi zorunluluğunun ortaya çıktığı anlatılmak isteniyordu. Bu açıdan, Osmanlıların Batı düşüncesi içine ve aynı zamanda İslâmî kültüre vatandaşların siyasî sürece bir kitle olarak katılmaları zorunluluğu yoluyla çekildiklerini görüyoruz. Adına "toplumsal" diyebileceğimiz bu zorunluluk, tarihimiz üstüne salt iktisadî açıdan yapılacak değerlendirmelerin ne kadar güdük kalacağının işaretlerinden biridir.

XIX. yüzyılda bu zorunlulukların bir sonucu olarak din, Osmanlı İmparatorluğu'nda eski kisvesini kaybederek bir "ideolojik" eksen kazandı ve kitlelerin katılmasıyla ilgili yönü her zamankinden daha önemli olmaya başladı.

Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi kimselere göre Osmanlılar, o zamana kadar, Tanzimat yıllarında, Avrupa büyük devletlerinin politikasına pasif bir şekilde, "miskin-

lik"le karşı koymuşlardı. Bunun üstesinden gelerek ülke teb'asını ve bilhassa kendilerine itimat edilebilecek olan Müslüman halkı, bir direnç hareketine sokmak gerekiyordu. Siyasal fikirlerde bu "seferberlik" isteği, çağdaş milliyetçiliğin yalnız Osmanlı İmparatorluğu'nda değil, hemen hemen gözüktüğü her yerde çıkardığı bir davranış türüdür. Bunun sebebini sosyolog Ernest Gellner anlatmıştır. Gellner'e göre, çağdaş merkeziyetçi devletin bu merkeziyetçiliği sağlamaya çalışmasının yollarından biri, mahallî kültürlerin yerine "millî" kültürler geliştirme isteği olmuştur. Bu da çok zaman yeni bir millî eğitim ve onunla paralel çalışan bir kültür sisteminin ortaya çıkarılmasıyla sağlanmaya çalışılmıştır. Daha sonra üzerinde duracağımız gibi, II. Abdülhamid'in, bütün "gerici" eğilimlerine rağmen, modernliğin, bu 'seferberlik" yönünü anlamış olması, ona bağışlamamız gereken bir özelliktir.

Yeni Osmanlılar hareketi genellikle bir bütün olarak incelenir. Oysa hareketin içinde en aşağı üç ayrı eksen bulmak mümkündür. Şinasi'nin komplekssiz Batıcılığı, Namık Kemal gibi en geniş oranda parlamentolu bir idareden faydalanmak isteyenler ve parlamenter demokrasiyi bir çeşit insan tabiatına aykırı "oyun" olarak değerlendiren Ali Suavi gibi kişiler. Bu tutumun da zamanımıza kadar devam ettiğini söyleyebiliriz.

Yeni Osmanlılar'ın "hürriyet" konusundaki bu ayrılıkları, "terakki" konusundaki fikir birlikleri dolayısıyla çok zaman ortaya konmamıştır. Zira hem Namık Kemal hem de Suavi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'nın maddî gücünü elde etmesi gerektiği konusunda birleşiyorlardı. Osmanlılarda iktidar, güç, "bastırma" ilkelerinin aile hayatından başlayan bir zincirle devlet idaresine kadar uzanan halkaları her iki grubu da çok özel bir anlamda "terakki" taraftarı yapmış-

tı. İki grup da "terakki"yi, bir üretim - fabrika - iktisadi güç - askeri güç - Batı'yı (bütün ülkeleri) "bastırma" süreci olarak değerlendirmişlerdi. Her iki grup da, Batı'nın endüstri medeniyetinin "bastırıcı" bir güç olması dışında, özerk, ona hâkim olunmaması prensibine dayalı bir "sivil toplum"u da yaratmış olduğunun nisbeten çok az farkındaydı. Oysa Batı, "hürriyet" kavramının gelişmesi, geniş oranda "kamu" ile "özel"in ayrılması, "kamu"nun yanında insanlara hareket serbestisini artıran bir "mahfuz bölge" yaratması ve kamunun Allah'a dayandırılan otoritesinin bu kökten arınmasıyla ilgiliydi.

Parlamenter demokrasiyi yerenler arasında, ideali "tatlı" bir padişah olan, insanların esasta okumuş tabakaların, elitlerin idaresinde olması gereğini savunan Ali Suavi başta geliyordu. Ali Suavi'nin Yeni Osmanlılar'dan ayrıldıktan sonra daha açık olarak beliren bu fikirlerinde çağdaş siyaset bilimlerinde "doğrudan demokrasi" adını verdiğimiz, daha çok idare edene doğrudan doğruya halkın arzularını aksettirmeye yönelik bir sistemin arayışı belirir. Bu da, Ali Suavi'ye göre, idarecilerin halkın dertlerini dinlemeleriyle ortaya çıkacaktı. Bu anlayış da ülkemizde modern demokrasinin değerlendirilmelerinden birini oluşturmaya devam etmiştir.

Yeni Osmanlılar dönemi, Osmanlı İmparatorluğu'nda ilginç bir fikrî gelişme devri olmuştur. *Hürriyet, İbret* gibi gazeteler, okumuşlar için Batı'ya yeni bir pencere açmış, dünya politikasının izlenmesi bu tabakada yerleşmeye başlamıştır. Bunlar Tanzimat'ın 1840'lardan beri kamu idaresinde ve eğitimde yaptığı değişmelere katıldığı zaman, Yeni Osmanlılar'ın izleyicilerinden Süleyman Hüsnü Paşa (öl. 1892) gibi bir kimsenin nasıl o sırada yetişebilmiş olacağı anlaşılıyor. Süleyman Hüsnü Paşa'nm hayatını adadığı hedef, Osmanlı subay eğitiminin yeniden teşkilâtlanmasıydı. Böylece Paşa, daha sonra II. Abdülhamid devrinde kurulan askerî eğitim sis-

teminin temellerini attı. Süleyman Paşa, 1876'da Abdülaziz'-in tahttan indirilmesinde Harbiye öğrencilerinin bu harekete katılmasını sağlamıştı. Süleyman Hüsnü Paşa'nın *Hiss-i İnkilâb*'ının giriş paragrafı, bir devlet memurunun devlet içinde bulduğu bilgisizliğe isyan etmesinin güzel bir örneğini veriyor.

İslâmcılığın Ortaya Çıkışı

Yeni Osmanlılar'ın dağıldıkları, fakat yayın yoluyla bir süre etkinliklerini devam ettirebildikleri 1870-76 yıllarında, Yeni Osmanlılar'ın liberal ideolojisine nisbetle çok daha şekilsiz, fakat uzun vadede, ağırlığı inkâr edilemeyecek olan bir fikir hareketi İstanbul'da ve genellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda şekilleniyordu. Tunaya'ya göre bu harekete "İslâmcılık" demek yerinde olur. Önderleri arasında tarihçi ve devlet adamı Cevdet Paşa'yı ve Şirvanizade Rüşdü Paşa'yı saymak mümkündür.

Hareket, 1840'lardan beri genel bir "Müslümanca" tepki olarak, şekilsiz, fakat ısrarlı bir "arka plan" unsuru olarak ortaya çıkıyordu. Hareketin "kuramcı"larının olduğunu söylemek mümkün değildir. İlk işaretlerinden biri Nakşibendi şeyhinin padişah aleyhinde bir komplo olarak hazırladığı ve öncülüğünü yaptığı bir karşı koyma hareketidir (1859 Kuleli Vak'ası). Âli Paşa'nın 1871'de ölümünden sonra bu eğilimin devlet katları içinde etkisi görülmeye başlandı. Yaklaşımın sistematik ideolojisi son derece yavaş gelişmiştir ve bir asır sonra bile açıklığa kavuştuğu söylenemez.

İslâmcıların fikirlerinin odak noktası, Osmanlıların Tanzimat'la birlikte kültür benliklerini kaybetmeye başladıklarıydı. Bunun karşısına geçmekte en uygun yol, Tanzimat'ın

gizli olarak inkâr ettiği "şeriatin değerleri"ni tekrar Osmanlı toplumuna getirmekti. II. Abdülhamid devrini bu gelişmeler açısından değerlendirmek gerekir.

1876'da Abdülaziz'in tahttan indirilmesiyle Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk defa bir anayasanın yazılması ve bir parlamentolu rejimin kurulması için çalışmalara başlandı. Anayasanın hazırlanışında "Namık Kemal versiyonu" ve "Midhat Paşa versiyonu" gibi iki ayrı akım olduğu sanılmaktadır. Parlamento 19 Mart 1877'de açıldı ve 13 Şubat 1878'de II. Abdülhamid tarafından dağıtıldı. Birçok yazar bundan sonraki yılları "istibdat" sözcüğü ile nitelendirmekle yetinmiştir. Aksine, II. Abdülhamid devri, 1839'dan beri yapılan değişikliklerin bir odak noktasında toplandığı bir devirdir. Çağdaş Türk edebiyatının temelleri o devirde atılmıştır ve Jön Türkler her ne kadar Abdülhamid'e karşı başkaldırmışlar a da Batı hakkındaki fikirlerini Tanzimat'ın devamı olan Osmanlı topluluğunda kazanmışlardır. Padişah, Süleyman Paşa'nın askerî okullar konusundaki çalışmalarını devam ettirmiş ve 1880'den itibaren bu konuda Alman askerî müşavirlerini kullanmıştır. Zamanında askerî rüştiyeler (ortaokullar) yatılı hale getirilmiş, buna askerî idadiler (liseler) ilave edilmiş, Harb Okulu'nun programı geliştirilmiştir.

II. Abdülhamid zamanında kurumları ıslah politikasınınyanında *Panislâmizm* adı verilen, fakat çok zaman yanlış bir şekilde değerlendirilen bir politikanın geliştirildiğini görüyoruz. II. Abdülhamid, kendi devrinden önce şekillenmeye başlayan "İslâmcılık" hareketlerini hem iç ve hem de dış politikasında kullanmıştır. Bu politikanın başından beri bazı devletler tarafından desteklendiğini gösteren işaretler vardır. Örneğin, Orta Asya Müslümanlarının Rusya karşısındaki durumunu devamlı olarak inceleyen *Basiret* gazetesinde bu eğiliminin Almanya tarafından teşvik edildiğini gösteren

ipuçları vardır.

Darwin'in 1865'de yayımladığı *The Origin of Species* (Türlerin Kökeni) adındaki kitabı Batı'nın fikir tarihinde bir hadise yaratmıştı. Hayat kavgasında bazı türlerin diğerlerini ortadan kaldırmış oldukları anlayışı, bu fikirleri siyaset sahasında kullanmak isteyenlere yol göstermişti. Bu yeni yaklaşıma göre, hayat mücadelesinde üstte kalmış olan ırklar, medeniyeti ileri götürecek olan ırklardı. Bu tip ırkçı Darwinizm'in uzantılarından biri, 1870'den sonra Avrupa'da kristalleşmeye başlayan "Pan" milliyetçilikleriydi. Pan hareketlerinin çıkış noktası, o zamana kadar parçaları yeryüzüne dağılmış sayılan, Slavlar ve Almanlar gibi, "kalıcı" bir milletin parçalarının yeni bir devlet halinde birleştirilmesinin tabii ve karşısına geçilmez bir eğilim olduğu idi. 1848'de Prag'da Frantisek Placky'nin başkanlık ettiği ilk Panslav kongresi, Avusturya sınırları içinde yaşayan Slavları birleştirmeyi amaçlamıştı. Rusya'nın Kırım Harbi'nde (1853-56) yenilgisi, Panslavizm'in bir Rus ideali olarak gelişmesine yol açtı. R. A. Fadeyev, bu ideolojiyi Slavları Avusturya ve Osmanlı idaresinden kurtarmak olarak yeniledi. 1877-78 Osmanlı-Rus harbinin çıkmasında Panslav görüşü önemli derecede etkili olmuştu. II. Abdülhamid'in Panislâmizm'ini daha önce Avrupa'da beliren Pan ideolojilerine karşı bir tepki olarak kabul edebiliriz. Padişah, ülkesindeki bazı düşünürler arasında İslâmiyetin yeniden rağbet kazandığını zaten biliyordu. Yaptığı, bu eğilimi kullanmak oldu.

Padişah, emperyalizmin güç kazandığı bir devirde, böyle bir savunma yolu bulmuştu. Aslında, Abdülhamid devri Panislâmizm'inin iki ekseni vardır. Bunlardan biri, Osmanlı Müslüman teb'asını "İslâm" bayrağı altında toplama çabasıdır. Bir diğer eksen, dış ülke Müslümanlarının Halifelik makamı etrafında toplanmasıydı. Bu iki yönden birincisi, bir

dereceye kadar başarılı oldu: Anadolu'nun bölük pörçük, birlik duygusundan yoksun köylüsü, Abdülhamid devrinin sonuna doğru, Müslümanlığın ayırıcı nitelikleri üzerine kurulu bir bilinç başlangıcına sahip olmuştu. Padişahın stratejisi bir taraftan Şeyh Ebülhuda gibi tarikat önderlerini dinî ideolojiyi yaymak için kullanmaya dayanıyor, bunun yanında Gazzali gibi Sünni Müslüman akidesinin "orta"sını temsil eden kimselerin eserlerini tercüme ettiriyordu (örneğin *İhya-i Ulumü'd-dîn* tercümesi). İslâm'ın bu resmî kisvesinin yanında yardım görmeyen, fakat gene de önemli etkileri olan cereyanlar mevcuttu. Bunların içinde canlandırılmış bir tasavvuf akımı (Melâmilik), resmî İslâmlık kadar etkili olabiliyordu. Daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin önemli simaları arasında ad yapan Bursalı Tahir Bey ve 1908'den sonra kurulan partilerden Hürriyet ve İtilaf Partisi Başkanı Miralay Sadık Bey bu etkilerle yoğrulmuşlardı.

Yasaklara rağmen "milliyetçilik" adını verdiğimiz akımın başlangıçları da II. Abdülhamid devrinde ortaya çıkmıştır. Padişahın her türlü milliyetçiliğin aleyhtarı olduğu şeklindeki fikir doğru değildir. Bu böyle olsaydı 1890'larda *İkdam* gazetesi etrafında toplanarak "Kültür Türkçülüğü"nü geliştiren grup oluşamazdı.

II. Abdülhamid Devrinde Milliyetçilik

II. Abdülhamid devri, yasaklarına rağmen, "milliyetçilik" adını verdiğimiz akımın Türkiye'de şekillenmeye başladığı bir devirdir. Batı Avrupa'da XIX. yüzyılın başından itibaren gelişmeye başlayan Batı milliyetçiliğinin kuramcıları, her "millet"in kendi "devlet"ine sahip olması gerektiği fikriyle taraftar toplamaya çalışmışlardı. Muhtelif etnik, dil ve din

gruplarından teşekkül ettiği için Osmanlı İmparatorluğu'nun bu ideale yaklaşması söz konusu olamazdı. Namık Kemal, Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan karışımın devam etmesini ve her grubun ayrı bir devleti olamayacağına göre hepsinin Osmanlı devletine bağlanması fikrine dayanan "Osmanlılık" idealini ortaya atmıştı. Hatta Osmanlı devletinin kurtarılmasını ve yüceltilmesini sağlayacak bir Osmanlı "patriyotluğu"nu kendine rehber etmişti. "Vatan", onun için Osmanlı camiasıydı. Fakat Türk, Arap, Arnavut, Ulah ve Rum, Müslüman, Gregoryen, Katolik ve Yahudi'den teşekkül eden, her dil ve dialekt'in geçerli olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nda bu idealin biraz da suni olduğu zamanla ortaya çıkacaktı. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Rumeli'deki Osmanlı topraklarının çok azalmasıyla ilk defa olarak Arap ve Müslüman unsur eskisine nazaran daha çok ağırlık kazanıyordu. Milliyet bağının yerine Müslümanlığın geçebileceği fikri o zaman güç kazanmaya başlamıştır.

Çok "millet"li imparatorlukta "Türk", o zamanlar, pek de itibar gören bir kelime değildi. Daha çok "geri kalmış" ya da "göçebe" anlamında kullanılıyordu. Namık Kemal, yazılarında bazen "Osmanlı" kelimesini, bazen de onunla eşanlamlı olarak "Türk"ü kullanmıştır, fakat "Türk"lerin en eski tarihlerden beri medeniyete katkıları olduğunun ilk defa altını çizen, Abdülaziz'in askerî okullar nâzırı Süleyman Paşa idi. Süleyman Paşa'nın askerî okullarda okutulmak için hazırladığı tarih Türklerin Orta Asya tarihinden başlıyordu.

Gerek Namık Kemal'in gerek Süleyman Paşa'nın fikirleri, Mustafa Celaleddin Paşa adını alan bir Polonyalı mültecinin *Les Turcs Anciens yet Modernes* adıyla İstanbul'da 1869'da bastırdığı bir kitaba dayanıyordu. Onun da kaynağı, *Irkların Eşitsizliği* yazarı A. de Gobineau idi.

İletişim araçlarının gelişmesi, II. Abdülhamid devrinde

Osmanlı İmparatorluğu'na yansımıştı. Hatta daha önce, 1860'larda bile, gazete, vilâyet merkezlerinde vatandaşlar arasında birlik kurmak üzere devlet tarafından kullanılmıştı. 1860'larda İstanbul'da gazete, artık karşısına kolayca çıkılamayacak bir ihtiyaç haline gelmişti. Şinasi'nin, gazetesinde başlattığı açık, veciz Türkçe, gazete tiryakisi olan kişilerin sayısını artırmıştı. Padişah, bir edebî "audience"ın bu tabii oluşumunun uzun vadede, dilin kimlik oluşturucu rolünü ön plana alacağını kestirememişti. Bundan dolayı, kendisini "Türk" saydığı halde, aynı zamanda imparatorluğu kurtarmak için, bir zamanlar Arapça'yı resmî dil haline getirmeyi düşündüğünü biliyoruz. Edebiyatın, daha geniş bir okumuşlar kitlesini etkiler duruma getiren edebi dilin bu şekilde oluşması, bir süreden beri başkentte tartışılan "Türklük" konusunu tabii olarak gündeme getirdi. Bundan dolayı 1890'lardan itibaren bu konuda bazı gelişmelerin belirmesini sürpriz saymamak gerekir. Bu gelişmelerden biri, 1894'te kurulan *İkdam* gazetesinde Türk kültürüyle ilgili olarak çıkmaya başlayan makalelerdi. Bu gazetede nüve halinde beliren bir grupta, bu yıllarda Şemseddin Sami, Veled Çelebi (İzbudak), Fuad (Köseraif), Bursalı Tahir Bey gibi isimler görmeye başlıyoruz.

Kültür Türkçülüğünü dıştan gelen bazı etkenler de pekiştirmişti. Rusya'da 1870'lerde Volga Tatarları arasında gelişen bir hareket, İslâm dininin reformu ve Tatarların öz kültürlerinin korunması ve anlaşılması şeklini almıştı. 1883'ten itibaren Kırım'da, Bahçesaray'da çıkardığı *Tercüman* gazetesinde Gaspıralı İsmail Bey bu eğilime yeni bir boyut kazandırmıştı. Gaspıralı, Rusya Müslümanlarının ve Türklerin birleşmesi fikrini "dilde, fikirde, işte birlik" sloganıyla ilan ediyordu. Gaspıralı bu uğurda İslâmi bağların bir harç olarak kullanılabileceğine kani idi. Bu fikirlerin Osmanlı İmpa-

ratorluğu'na intikalinde önemli bir şahsiyet de Hüseyinzade Ali Turan'dır (1864-1942). Hüseyinzade, Ali, Bakû'da doğmuş ve St. Petersburg Üniversitesi'ni bitirdikten sonra 1890'da İstanbul'da Askerî Tıbbiye'ye girmişti. Burada İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşunda önemli bir rol oynadığı belirtilir. Hüseyinzade'nin, Jön Türk taraftarı Ubeydullah Efendi'ye, Rusya'da "halka doğru" fikrini ihtilâlcilikle birleştiren *narodnik*lerin fikirlerini intikal ettirdiği de kesin gibi gözüküyor. Gaspıralı'nın diğer etkilerinden birinin müsbet bilimleri eğitime hâkim kılma isteğinde göründüğü söylenebilir.

Jön Türkler

1890'lardan itibaren şekillenmeye başlayan Osmanlı edebi hayatının Jön Türk hareketiyle ilişkili olduğu şüphe götürmez. Abdülhamid'in "istibdat"ı, bu konuda, bizde gösterilmek istendiği kadar etkin olmamıştır. Gençler, şu veya bu yoldan ecnebi basında gözükenleri okuyor, Türk gazeteleri her zamanki gibi fikirlerini Avrupa basınının paralelinde yürütüyor ve geniş bir ecnebi kolonosi Beyoğlu'nu Frenk diyarının küçük bir nümunesi haline getiriyordu. Bu şartlar altında Batı'da olup bitenleri anlamak ve bilmek doğaldı. Ne var ki, bu sırada Avrupa'da da genel eğilim, "hürriyet" lehinde değildi. Fransa'da 1890'larda, bilhassa, 1870'den beri, Üçüncü Cumhuriyet'te ortaya çıkan skandallar birçok düşünürü parlamenter demokrasiden soğutmuştu. İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kuranların da Avrupa'daki bu gelişmeler hakkında genel bir bilgiye sahip olduklarını varsayabiliriz. İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni ortaya çıkaran diğer etkenler, bu genel kültürün bir ikincil sonucu olarak değerlendirilebilir.

Bunlardan biri, kuşkusuz, Askerî Tıbbiye'de ve Harbiye'de okuyan gençlerin mesleklerini işbaşında olanlardan daha iyi bildikleri kanısıydı. Bunun yanında, bir diğer etken, sarayın geleneksel Pederşahi, usta-Çırak, Pîr-Mürid, Yaşlı-Genç, Padişah-Kul eksenlerini bir dünya görüşü olarak sürdürmesiydi. Genç doktorlar bu ilişkileri "çağdışı" buluyorlardı. Bu şartlar içinde Ermeni ihtilâl komitelerinin devleti dağıtmaya ramak kaldığı şeklinde bir inanç, gençleri harekete geçirmeye yeterli oldu.

İttihat ve Terakki

İttihat ve Terakki Cemiyeti, önce İttihad-ı Osmanî adıyla Mayıs 1889'da Askerî Tıbbiye'de kuruldu. 1894'te İttihat ve Terakki adını almıştır. O yıl cemiyet üyelerinin bir kısmı Avrupa'ya geçmeyi hızlandırmışlardır. Cemiyet, 1908 devriminden bir süre sonra siyasî parti olarak hayatını sürdürmüştür. İttihat ve Terakki zaman zaman değişik ideolojilerle ve personelle karşımıza çıkmaktadır, fakat bütün bu ideolojilerin arkasında Osmanlı devletini kurtarma fikri yatmaktadır. 1905'e kadar cemiyet, kendini Namık Kemal'in "hürriyet" fikirlerinin vârisi olarak gösterirken oldukça düzensiz bir çalışma yapmış, Avrupa'ya kaçan idarecilerinin bir kısmının 1897 yılında padişahla işbirliğini kabul etmesi örgütü çok zayıflatmıştır. Cemiyet, 1905'ten sonra çok daha disiplinli bir şekilde çalışan ve Dr. Bahaeddin Şakir ve Dr. Nâzım'ın hâkim oldukları bir grup haline gelmiştir.

Cemiyetin fikrî kökleri arandığında Askerî Tıbbiye'de XIX. yüzyıl biyolojik materyalizminin etkisini görürüz. Askerî Tıbbiye öğrencileri, kendilerine okutulan derslerin icabı olarak, hayatı, Allah'ın iradesinin bir ürünü olmaktan çok

biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir sonucu olarak görüyorlardı. Bu arada, XIX. yüzyılda tıbbı tecrübî bir bilim haline getirmekte en başta gelen bilim adamlarından Claude Bernard'ın fikirleri kendi öğrencisi ve Askerî Tıbbiye hocası olan Şakir Paşa yoluyla intikal etmişti. Bu materyalist fikrî temelin cemiyetin kurucularını etkilemiş olduğu, bu yolla bir nevi "kâinat sırrı"na vâkıf olabileceklerine ve bunun kendilerine, daha önceki kuşakların elinde olmayan bir gücü temin edeceğine inanmaları muhtemeldir. Bu açıdan, aynı paralelde giderek Paris'te pozitivizmin gene kendisine tılsımlı bir kalkınma anahtarı temin ettiğine inanan Ahmed Rıza Bey'in İttihat ve Terakki'nin ilk liderlerinden biri olması bir tesadüf eseri sayılamaz. Zamanla bu yaklaşım iki yerde engellerle karşılacak; İttihat ve Terakki kurucularını, kendilerinden daha etkin bir güç kaynağına sahip olduklarını düşünen Şakir-Nâzım grubunun gerisinde bırakacaktı. Bu engellerden biri bizzat cemiyetin içinde olup dinî dünya görüşlerini bırakmayan kimselerle işbirliği yapmanın yarattığı sorunlardı. İkinci engel, daha topaç bir şekilde örgütlenmiş olan Ermeni ihtilâl komitelerinin ve diğer azınlık ihtilâl gruplarının ayırıcı eğilimleriydi. Bu eğilimler abartılmış olsun olmasın, kurucu gruplarda bir tedirginlik yaratmıştı. Zamanla, bu gruplara gücünü veren tılsımın, "madde" olmayan fakat gene bilimden kaynaklanan toplum şekillenmesiyle ilgili bir öge olduğu anlaşılmaya başlandı. Açıkça görülüyor ki Batılıların başarılarının sebebi organizasyon, disiplin ve kimliklerini belirtecek bir ideolojik odak noktasının varlığı idi. Bundan dolayıdır ki, 1906'dan sonra İttihat ve Terakki içinde şekillenen Şakir-Nâzım grubu Türkçülüğe, parti örgütlenmesine ve askerî örgütlere daha çok önem vermeye başladı. Örgütlenme zorunluğu, gerçekten de XIX. yüzyıl sonu Avrupa'sında yavaş yavaş liberal demokrasinin yerine geçmeye başlayan bir

ideoloji idi. Bu doğrultuda Ahmed Rıza Bey "asker"in nasıl tabii bir lider olma vasfına sahip bulunduğunu anlatan broşürler çıkarırken, Bahaeddin Şakir ve Nâzım Beyler çok daha sıkı bir parti örgütü kurmaya başladılar. 1908 başarısının fiili mimarları olan, zaten Rumeli'de gözlemledikleri devletin batışından tedirgin olmuş subayların gruba katılmaları bu şekilde temin edildi.

Jön Türkler, II. Abdülhamid aleyhindeki çalışmalarına "hürriyet"i kurtarmakta olduklarını söyleyerek başlamışlardı. Oysa İttihat ve Terakki'nin 1876 Anayasası'nı yeniden yürürlüğe koymanın ötesinde bir "hürriyet" kuramı yoktu. II. Abdülhamid aleyhindeki girişimlerde bir "hürriyet" teorisine sahip olan, bir dereceye kadar Prens Sabahaddin'dir. Prens Sabahaddin, İttihat ve Terakki'nin kurucuları gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarma noktasından hareket ediyordu; fakat ona göre imparatorluğun zaafını meydana getiren, bir tür "hürriyetsizlik"ti. Her şeyin devlete bağlı olarak, devletin izniyle ya da devletin baskısıyla yapıldığı bir ülkede kişilerin kişisel yeteneklerini göstermesi mümkün değildi. Hatta, o ülkedeki çeşitli birimlerin, grupların da ülkeye bağlanması mümkün değildi. Yapılması gereken, Türkleri memuriyet tutkusundan kurtarmak, kabiliyetlerinin gelişmesini sağlamak ve imparatorluğun içindeki alt-din ve kültür gruplarına kendi kimliklerini geliştirecek siyasi imkânları tanımaktı. Bu liberal teori baştan itibaren Şakir-Nâzım grubuna tehlikeli ve sorumsuz gözüktü. Aslında, o sıralarda padişah aleyhinde çalışan grupların tümünün kuramı, ancak dolayısıyla bir "hürriyet" kuramı, esasta ise bir "kalkınma" kuramı olmuştur.

Ahmed Rıza Bey'e göre bu kalkınma insanların düşüncelerinin "bilimselleştirilmesi"yle imkân dahiline girecekti. Prens Sabahaddin'e göre bu sonuç, bürokratik idareye bir

son vermekle sağlanacaktı. Prens Sabahaddin'in bir dereceye kadar "hürriyetçi" sayılabilecek düşünceleri dışında, Jön Türkler'in fikirleri milletin "uyandırılması"yla ilgilidir. Burada, Avrupa'da o sıralarda rağbet bulan kitleleri "mobilize" etme zaruretini ileri süren fikirlerin yankılarını görmek gerekir. Cumhuriyet devrindeki fikirler bu vurguyu devam ettirmiştir. Cumhuriyetin de ana siyasal kuramı devleti parçalanmaktan kurtarmak ve "kalkınmak" olmuştur.

Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet *

Çeviren: Fahri UNAN

İlgasıyla ehl-i İslâmın kuvve-i
asabiyesine zaaf geldi.

(Yeniçeri Ocaklarının âkıbeti hakkında)
Cevdet Paşa'nın sözü

1. Giriş

Türk yazar ve Türkiye'de ilk meşrûtiyetçi hareketin lideri Nâmık Kemâl, 1840'da doğdu. 1868'e kadar o, hürriyet hakkında XIX. yüzyılın görmüş olduğu en ateşli nesirlerden birkaçını yazıyordu. Osmanlı kültürünün temel görüşü dışında oluşmuş yabancı bir akım olarak ortaya çıkan bir düşünceden haberdar olma hususundaki bu kâbiliyette esrarengiz bir yön vardır. Kemâl'in hürriyetçi tutumu ile ilgili yönü, Batı Avrupa'da ortaya çıkan ve 1850 ile 1860'larda yavaş yavaş İstanbul'a sızan fikirlerin etkisine göre izlenebilir. Fakat bugün, Batı Avrupa liberalizminin bir biçimine göre onun temâyülünün açıklanmasında bunun yetersiz olduğu görülü-

(*) "Freedom in an Ottoman Perspective" in M.Heper ve A.Evin (ed.), *State, Democracy and the Military Turkey in the 1980's,* (New York, 1988).

yor. Kökleri XIX. yüzyıldan çok daha gerilere giden ve son derece karmaşıklık göstermesine rağmen daha sâde illiyet zincirine bel bağlayan bu tutumun bir îzahını sunabileceğime inanıyorum. Bu yüzden, bu kısmın hâlâ ayrıntılı olarak üzerinde durulmamış geniş bir sahada bir araştırma egzersizi, bir ilk "çaba" olarak düşünülmesi gerekir.

İzahım, siyasî "hürriyet/serbestlik" kavramlarıyla ilgili iki görüşe dayanmaktadır. İlki, esasçı (essentialist) bir hürriyet anlayışı terk edilmeli ve yerine konan hürriyet tarihî bir gelişme olarak görülmelidir. Bu tarihî süreçte iki temel unsur bulunur. İlki, "yekpâre" (seamless) bir toplum özlemi denilebilecek bir şeydir. Böyle bir özlemin, çeşitli dönemlerde ve birçok farklı toplumda ortaya çıkan ve sürekli tekerrür eden bir fenomen olduğu görülüyor. Meselâ, modern Müslüman köktencilerin bir *nizâm-ı İslâmî* (İslâmî düzen) arayışları, bunu açıkça gösterir. Victor Turner, siyasî ilişkilerin bir yönünü oluşturan sosyal ilişkilerin bu boyutunu şöyle tasvir etmektedir:

"Fennî ve beşerî ilimlerdeki sâha tecrübesi ve genel okuma, beni, "sosyal"in "sosyal-yapısal" ile aynı şey olmadığı sonucuna götürdü. Sosyal ilişkilerin başka şekilleri vardır... cemaat somut, tarihî, özel şahıslar arasında bir ilişkidir. Bu şahıslar, Martin Buber'in "Ben ve Sen"indeki gibi, birbirleriyle karşı karşıya gelmeleri dışında, henüz rollere ve statülere ayrılmamışlardır. Beşerî kimliklerin bu direkt, samimî ve toplu halde karşı karşıya oluşlarına rağmen, burada homojen ve yapılanmamış bir cemaate benzer bir toplum modeline doğru gitme temâyülü vardır."1

Toplumun bu boyutunun genel etkisi (thrust), "millena-

(1) Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and anti-Structure* (Chicago, Aldine, 1969).

rism"in(*) etkisi ile aynıdır. Marshall Hodgson, Müslümanın XV. yüzyıldaki "yekpâre" (seamless) toplum arayışını, İslâmî bir kontekst içerisinde şöyle ifâde eder:

> "Bir anlamda... (Şiilik) askerî güçlerin (yani devletin) aleyhinde ve onun üzerinde, evrensel bir tasavvufî hiyerarşiden fazla, onun Sûfî politik nosyonunu kabul etti; fakat Müslüman vicdanının istediği halkçı eşitlik, adâlet, ihtiyacını pratikte tatmin etmediği için Erken Ortaçağ Sünni sentezinin siyasî neticesini reddetti... Bu... Şiiliği, çoğunlukla *bâtınî* ve daha ziyade kozmozu (kâinat) ve içindeki insanoğlunu anlamak için gnostik tip bir yaklaşımın unsurlarını taşıyan ezoterik bir doktrine bağladı: Doğrunun ve güzelin gizli bulunduğu bir kâinatta, felaket ve hatâdan gizli nihaî gerçeğin bâtınî bilgisi ile ancak seçkin ruh (soul) kurtulabilirdi."[2]

Hodgson'un "bâtınî bilgisi", geleneksel bir hürriyet kavramının temeliydi. Bunun siyasî neticelerinin iki yönü bulunuyor: İlki, bâtınî bilgiyi arayan ve evliya topluluğunu (evliya, geleneksel üslup içinde hem cennette ve hem de yeryüzünde *aktâb* olarak adlandırılırdı), ideal toplumun unsurları olarak gören bir ruh kavramında göze çarpar. Bu ruh, onu yoldan çıkarma veya ele geçirmeye yönelik bütün teşebbüslere karşı kor, en fazla mukâvemeti de resmî çevreye (sphere) karşıdır. İkincisi, bâtınî bilgiyi arayanların bazıları, en sonunda, yeryüzünde Allâh'ın Hâkimiyetini (Kingdom of God) yerleştirmeye çalışmasıydı. Modern zamanlarda, tam bir *nizâm-ı İslâmî*'nin en sistematik savunucularının hemen hepsinin *Sûfî* bir geçmişleri bulunması tesâdüfî değildir. Bu düşüncenin izleri Osmanlı kültürü içerisinde bulunmaktadır.

(*) Tüm insanların mutlu olacağı bir tarihsel dönemin geleceğine olan inanç (ç.n.).

(2) Marshall Hodgson, *The Venture of Islam,* vol. II (Chicago, Univ. of Chicago Press, 1977).

Batı Avrupa'da hürriyet târihi, "millenariagnostic" özlemler ile "hürriyet"in anlamlarından birinin ortaya çıkışı arasında benzer bir bağ bulunduğunu gösterir. Târihî bir gelişmenin ürünü olarak hürriyet kavramının ikinci boyutu, sosyal gruplar arasındaki karşı karşıya gelişlerin sonucu olarak ortaya çıkan "hürriyet"in muhtevâsını değişmez mütâlaa etme mecburiyetine bağlıdır. Hürriyetin anlamını tayin etme hususunda dört tip karşı karşıya geliş görülüyor.

1) Ortaçağ öncesi Batılı Hıristiyan "ahlâk ekonomisi" fikri, yani, insanın bencilliğinin, toplumun müşterek iyiliğini sağlayan ve aynı zamanda toplumun çıkarlarını müstebitlerin müdâhalelerinden koruyan Allah'ın yüce kânunları ile kontrol edildiği ideal bir toplum modeli.

2) Kilise ve İmparatorluk arasındaki mücadelelerden doğan hürriyetle ilgili kavramlar: IV. Innocent (1239-1245) ve II. Frederick arasındaki mücadeleler, yaklaşımımı açıklayacak olan dönüm noktalarıdır.

3) Batılı feodaller ile monarşi arasındaki mücadeleler sonucu çıkan hürriyetle ilgili görüş: Magna Carta ve onun daha sonraki siyaset yazarları tarafından yapılan yorumu hareket noktamızdır.

4) Burjuvazi ile mutlakiyet olarak görülen şeyin muhtelif biçimleri arasındaki çatışmalardan doğan hürriyet fikri.

Bana öyle geliyor ki, genellikle siyasî hürriyet kavramı ile ifade edilmeye çalışılan şey, bu farklı tabakalardan çıkmış bulunan fikirlerin bir muhassalasından ibarettir. İslâm toplumlarının medenîleşmelerinin ilgi çekici bir yönü, bu tabakalardan ilk üçünün İslâmî "muâdilleri" denilebilecek karşılıklarının bulunmasıdır. Halbuki, Batı toplumları üzerinde iz bırakan feodal çatışmalar ve burjuvazi mücadelelerinin İslâm dünyasında benzerleri yoktu. Bu sebeple, Müslümanların, daha fazla bir "hürriyet" geleneğine sahip olduklarını id-

dia etmeleri kısmen -fakat sadece kısmen- doğrudur. Halbuki, Magna Carta ile çok önemli bir değişiklik ortaya çıkmış olması dolayısıyla haksızdırlar: Magna Carta ile, erken dönem Hıristiyan fikirlerinde görülen kollektif gâye ortadan kalkar ve yerini, Müslüman siyaset yazarlarının genellikle çıkarcı bir egoizm olarak gördükleri "servetin kontrolü" ile ilgili konular alır.

Hürriyetin kollektivist tanımından uzak ikinci bir kademesi, burjuvazinin kendi görüşlerini empoze etmesi aşamasında kazanılır: Ferdiyetçilik, artık zaruri olarak siyasî hürriyetle birleştirilir. Bu iki kademeye İslâm toplumlarında tesadüf edilemiyor; bunlarla ilgili hürriyet kavramları modern Müslümanlar tarafından sistemli bir şekilde kötülenir. Erken dönem Batılı kavram katmanlarının İslâm dünyasındaki paralelleri şunlardır: a) Marshall Hodgson'un yukarıda ki yorumunda belirtildiği gibi, benzeri bir 'millenarian' görüş; b) birbirine tıpatıp benzeyen bir "ahlâk ekonomisi" kavramı; c) dinî bir tabaka olarak siyâsî hâkimiyetin meşrûiyetini sorgulayan ulemânın rolü. Bu rol, Kilise'ninkinden daha az belirgindir ve nadiren yerine getirilir; fakat potansiyel olarak kullanıma hazırdır. İbn Teymiye gibi bir takım ilâhiyatçıların modern İslâmî uyanış üzerinde önemli etkileri olmuştur.[3]

Bu katmanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda da teşhis edilebilir. Meselâ Nâmık Kemâl örneğinde, tasavvufun, onun hürriyet fikrini şekillendiren kaynaklardan biri olduğunu biliyoruz. Başka bir yerde, Osmanlı kültürünün bu boyutunun önemini, "yekpâre" (seamless) toplum özlemini, vurgulamaya çalışmıştım.[4] Bu noktanın araştırılmaya muhtaç bir alan olduğuna inanıyorum; çünkü, konu daha modern ifâde şekille-

(3) Fazlur Rahman, *Islam* (Garden City, N.Y. Doubleday, 1968), s. 89; ilk baskısı 1966.

(4) Şerif Mardin, "A Note on the Transformation of Religious Symbols in Turkey", *Turcica* 16 (1984), s. 115 ve 127.

rinin dış görünüşünün daha derinlerinde yatan hürriyete yönelik modern Türk tavrının bir unsuru gibi görülüyor. Kezâ, başka bir yerde de bu konuyu *şeriat* tarafından konulan sınırlar (ulemâ tarafından savunulan sınırlar) içinde vermeye çalıştım; hemen hemen "sivil toplum"un Osmanlılardaki karşılığı olarak nitelendirilebilecek bir saha karşısındayız.[5] Fakat çok daha ilgi çekici olanı, hiçbir sistemli moral desteği olmamasına rağmen, bugüne kadar "sâdece" isyanlar olarak tasvir edilen olayların arka-planında zımnî bir sosyal sözleşme kavramına rastlanılabilinmesidir. Burada ele almak istediğim konu budur. Bu, bana aynı zamanda çok önemli bir noktayı ortaya koyma imkânı verecektir; o da şudur: Osmanlı sosyal sözleşmesinin korunmasına katılan sosyal sınıflar arasındaki ittifaklar, zamanla köklü bir şekilde değiştiği halde, bunun yürütülmesinde askeriyenin konumu aynı kaldı.

2. Osmanlı "Zımnî" Sözleşmesi

Mayıs 1876'da bir grup Osmanlı paşası, 1861'den beri saltanat süren Sultan Abdülaziz'i tahttan indirdi; böylelikle, Osmanlı iç ve dış politikasında bir tereddüt ve şaşkınlık dönemi sona ermiş oldu. Paşalar, Osmanlı İmparatorluğu'na kalıcı bir yönetim biçimi kazandırmak niyetindeydiler; onların bu müdâhalesinden 1876 ilk Osmanlı anayasası doğdu. Sultanın kaba bir şekilde tahttan indirilişi münferit bir olay değildi: Bunun Osmanlı kontekstinde uzun bir târihi bulunan, gözden düşmüş sultanlar aleyhindeki ayaklanmalar zincirinin bir halkası olduğu gâyet açıktır. Bu sebeple, Türkiye'nin modernleşmesinde anahtar bir târih olan 1876 yılı,

(5) Şerif Mardin, "Le Concept de Société Civil en Tant Qu'elements d'Approche de la Société Turque", *Les Temps Modernes*, 39 (1984), ss. 53-65.

Osmanlı târihinin uzun geçmişinde merkezî bir dönüm noktasını, yâni Osmanlı siyasî sistemini destekleyen meşrûiyeti ve bu sistem içinde bile sezilebilen kurumlaşmış protesto güçlerini akla getirir.

Osmanlı târihi boyunca gözlemlenen isyanlar, elbette, yeniçeri ayaklanmaları, eşrâfın kendi nüfuzlarını artırma girişimleri, muhteris şehzâdeler veya onların anneleri tarafından yönetilen saray entrikalarının bir arada harman edildiği bir çuvaldan ibârettir. Fakat, anarşi ile, çok haklı olarak "halk isyanları" diye isimlendirilen hâdiseler arasında bir ayırım yapmak zorundayız. Burada, haklı bir sebebe dayanan Osmanlı isyanları ile, meşrû bir ayaklanma teorisinin zımnî desteği ile ortaya çıkan ayanlanmaların Osmanlı târihi içindeki seyrini ele almamız ve bugüne kadar bu hususa kimsenin vermediği önemi vermemiz için yeterli sayıda sebep vardır. Geçmişe baktığımızda, başlangıcından bugüne kadar Batı Avrupa demokrasi târihinin de bir dizi birbirleriyle ilgisiz şiddet ve entrika serüvenlerini andırdığı unutulmamalıdır.

Zikretmiş olduğum kendini haklı gösterme tutumunu açıkça ortaya koyan Osmanlı halk ayaklanmalarının dinamiği, işleyiş şekli zamanla değişmekle birlikte, yüzyıllar boyunca temel özelliğini korudu. Ordu, yeniçeriler ve daha sonra generaller örneğinde, Türkiye'de bu Osmanlı siyasî dengesinin korunmasında rol oynadı. Bununla berâber "kamuoyu" denklemin öbür yönü; halk ayaklanması dediğim şeyin özü idi.

Modern Türk demokrasisinin gelişmesinde nisbî bir vasıta (facility) olarak kabul edebileceğimiz halk hareketleri için, ancak bu tür uzun süreli bir meşrûiyet kalıbının (pattern) gücüne -hem bu meşrûiyetin sürekliliği ve hem de kalıbın şekil değiştirmesi açısından- başvurulabilir. Çünkü, gerçekten,

diğer Ortadoğu ülkelerinden daha fazla kurumlaşma gösteren ve bu ülkenin bir dizi kendi kendisini sınamadan başarıyla çıkmasına imkan veren Türk târihinde halkçı, eşitlikçi, demokratik bir nesil sürekli var olmuştur. Türk halkının bütün kesimlerinin politikayı kendilerine ait bir saha olarak görmeyi sürdürmüş olmalarındaki ısrar, bu demokrasinin muhtevasının sadece bir yönüdür. Halkın demokrasi taleplerinin vüsatinin hükümdarları uyarmış ve daha dikkatli yürümeğe zorlamış bulunması, madalyonun diğer yüzüdür.

Bununla birlikte, Türkiye'nin 1876'dan beri mâruz kaldığı bir dizi askerî müdâhalenin, şimdiye kadar sürekli bir askerî rejimin oluşmasıyla sonuçlanmaması dikkate değer. Sürekli olarak gidip gelen, tekrarlanan bu müdâhalelerin, sonunda yine sivil rejimlere yerini bırakması, bir sır, Türk toplumundaki gözle görülmeyen bir gücün eseridir; fakat sultanların, kendilerini sokakta oluşan isyanların temsilcilerine teslim etmeleri ile ilgili boyun eğme hikâyelerini hatırlayan kişiler, aynı sistemin geleneksel dönemlerde de işlediği yolunda işâretler bulacaklardır. Zamanımızda bu "kollektif temsillerin" (represantations) hâlâ bazı önemli kalıntıları bulunmaktadır. Açıkçası, bu oldukça detaylı bir şekilde incelemeğe değecek târihî bir kalıp (pattern)tır. Böyle bir çalışmanın hareket noktası, bildiğimiz gibi Osmanlı memurları tarafından yazılan veya Osmanlı memurlarının yazdıkları kronikleri kullanan kişiler tarafından yazılan Osmanlı târihinin gerçek mahiyetini tespit etmek olacaktır. Böylece, memurların "anarşi" olarak gördükleri şeylerin, onların zikretmedikleri veya zikretmekten kaçındıkları gerçek sebepleri bulunduğu ortaya çıkar. Osmanlı toplumunu anlamak için aynı zamanda, çağrışımlarından dolayı kullanmakta tereddüt ettiğim bir ibâre olan "Osmanlı sivil toplumu"nun mekanizması denilebilecek şeyi, tekrar yakalamaya çalışmamız

gerekir.

Bu mekanizmaların nasıl çalıştığını anlamaya 1839'da Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu olarak bilinen beratın ilanıyla başlayan Batılılaşma reformlarının başlangıç dönemine tekaddüm eden Osmanlı *kadîm rejimini,* toplumunu ve devletini tasvir ederek başlayabiliriz. Osmanlı devletinin temelinde, zengin bir dinî gruplar mozayiğini, aşiret birliklerini, etnik unsurları ve müreffeh (veya yarı müreffeh) şehirleri yekpâre bir çatı altında teşkilatlandırmaya muvaffak olan bir merkez bulunmaktadır. Osmanlı memurları, Osmanlılardan önce yaşamış olan Müslüman imparatorlukların başaramadıkları bu sentezi başarmış olmakla iftihar ederlerdi. Bu gurur, devletin Müslüman niteliği kadar, Osmanlı devletinin karakteristik bir özelliği olan merkezî mekanizmadan kaynaklanıyordu. Devletteki bu karakteristik gurur (azamet), birbirinden oldukça farklı iki eğilim sergileyen karmaşık bir eğitim sistemi ile de doğrulanmaktaydı: Dinî eğitim sistemi ve Enderun'a ve buradan da askerî ve idârî görevlere gelmeyi sağlayan sistem. Bu bağlamda, klasik Osmanlı siyasî teorisinde din ve devletin birbirinin ikizleri olarak tasvir edildiği, ancak şüphesiz bunlardan *devlet*in daha fazla eşit olduğu görülebilir. Bu durum, aynı zamanda adlî sistem, mâlî sistemle bütünleşmiş askerî mobilizasyon sistemi, piyâde ve süvârilerden oluşan dâimî ordu, sicil ve muhâsebe sistemi ve gayri müslimlerle ilişkileri düzenleyen adem-i merkeziyetçi bir sistemle de destekleniyordu.

Bu siyasî düzenlemelerin en ilgi çekici yönlerinden biri, taşra eşrâfı ve aşiret reislerine karşı benimsenen tavırdı. Bu tavır, söz konusu önderlerin mahallî nüfuzlarını, hayatın bir gerçeği, bir veri olarak onaylamıştı; fakat her ne zaman fırsat bulduysa, merkezden atanan memurlarla onların nüfuzlarını kırmaya çalışmıştı. Timar sistemi, imparatorluğun ge-

nişleme döneminde, merkezin taşra üzerindeki bu tür bir denetimine imkân verdi. Ne var ki, timar sistemi çöktüğü zaman bile, eskiden uysal olan sipahiler veya onların halefleri, kendileri için merkezdeki memurların devredemeyeceği eşi görülmemiş imtiyazlar ve yetkiler istemeye başladılar.

Kısaca, Osmanlı memurları devlet mekanizması ile bütünleşmeyen güçler tarafından ele geçirilen herhangi bir imtiyaza karşı, sadece şüphe ve hakaretle doluydular. Onlar, devletin zaafından faydalanarak ele geçirilen imtiyazları sık sık geçersiz hâle getirdiler. 1808'de ordularıyla birlikte Osmanlı başkentine zorla giren Osmanlı taşra âyânının zirvede kaldığı yılların sadece on yıl sürmesi anlamlıdır. En genel anlamıyla Osmanlı devleti, krallık mülkleri, eyaletler, imtiyazlı şehirler ve topluluklar, üniversiteler ve yüksek rütbeli memur grupları gibi Batı'da var olan hükmî grupların gelişmesine kat'iyyen izin vermedi. Bu yüzden, Batı Avrupa sosyal yapısının bir bölümü Osmanlı devletinde bulunmamaktaydı. Montesquieu, bu tür "ara gruplar"ın bulunmayışını, sözde Doğu despotizmini karakterize eden bir şey olarak ifade etmekteydi. Fakat Montesquieu, yabancı siyasî sistemlerin işleyişini daha çok kendi siyâsî sisteminin birimlerine göre gören birisiydi ve bu yüzden, o birimlerin yabancı ülkelerde bulunmayanlarına dikkat etmekteydi. Bu yaklaşım, başlangıç için şüphesiz faydalı bir mukâyese olabilir; fakat yabancı bir sistemin içten nasıl yapılandığını anlamanın yolu değildir ve kesin olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun asıl sosyal zembereğini öğrenmenin yolunu göstermez.

Konuya sultanla başlayalım. Sultan devlet mekanizmasının zirvesi idi; memurlarla ilişkisi ataerkil-patrimonyaldi. Sultan için Osmanlı ülkesi, büyük bir *oikos,* üzerinde ilâhî yetki ile hüküm sürdüğü bir aile kurumu idi. Oysa bu, tablonun sadece bir yüzü idi; çünkü, geçmişe baktığımızda, sulta-

nın meşruiyetinin kendi kişiliğinden değil, aksine hânedânın sembolik gücünden kaynaklandığını görebiliriz. Sultanlar, şahıs olarak oldukça savunmasız idiler ve çoğu kez gayri memnun zümreler tarafından tahttan indirilmekteydiler. Bununla beraber, bu topluluklar, hânedânın bizâtihi kendisini korumada titizdiler.

Türk ve Batılı târihçiler tarafından ortaya konulan perspektife göre, burada ele aldığım isyanların, saray hizipleri veya Osmanlı tahtına kendi oğullarını çıkartmak isteyen muhteris anneler tarafından plânlanıp organize edilen ayaklanmalardan hiç de az olmadığı anlaşılıyor. Fakat, bu olayların ikinci bir defa okunması, bize, onlarca yerine getirilen fonksiyonlarla ilgili farklı bir görüş sağlayabilir; Osmanlı tebaasına koruyucu bir kalkan sağlayan ve uyulması mecburi olan Osmanlı toplumundaki mevcut sosyo-ekonomik düzenlemelerle ilgili bir kavramı, yani Osmanlı toplumunun ahlâk ekonomisi denilebilecek bir düşünceyi ortaya çıkarabilir. Bu toplum görüşü, sultanın uyruklarıyla zımnî bir sözleşmeyi, eğer tahtını korumak istiyorsa, uymak zorunda olacağı bir sözleşme fikrini ihtiva etmekteydi.

Ortadoğu üzerine uygulanabilecek bir zımnî sosyal sözleşme fikri, Edmund Burke III tarafından yapılan Ortadoğu toplumları incelemelerine anahtar bir katkıdır. Bunu anlamak için, İslâmî bir kavramdan ilhamını alan Osmanlı toplumunun bir özelliğine geri dönmek zorunda kalacağız. Bu görüşün temelini, bütün toplumu, iyiliği emir ve kötülüğü men'etmekle görevlendiren bir Kur'ân âyetinden alınmış tasavvur oluşturuyordu. Hükümde belirtildiği gibi, bu temel bir dinî yükümlülüktür. "Kötülük", İslâmın koyduğu normlara uymama olarak tanımlanır; ne var ki, İslâm toplumu, aynı zamanda siyasî bir topluluk olarak da tanımlandığı için iyiliği "gözetme" ilkesi, siyasî alanda da geçerliydi. "İyiliği

gözetme ilkesi"nin bir uygulama sahası, *hisbe* kurumunda görülebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nda *İhtisap Ağası* memuriyeti şeklinde karşımıza çıkan bu İslâmî kurumun sorumlusu *muhtesib*'di.

> "Subaşı tarafından atanan ve *kadı*nın kontrolünde iç ticaret ve çarşılardan sorumlu olan bir memur, her büyüklükteki şehirde bulunurdu. İlk önceleri sâdece 'sûk'un şefi' olarak bilinirdi. Sonradan *hisbe*'den sorumlu memur anlamında daha dinî bir terim olan *muhtesib* unvanı kullanıldı. Bu memur, teoride kamu ahlâkıyla, kadınların ve gayri müslimlerin tavırları, dinî yükümlülüklere ve meslekî ahlâk kurallarıyla ilgili her meseleye müdâhalede bulunarak iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmekle görevliydi."[6]

Osmanlı halk isyanları boyunca, isyancılar tarafından ileri sürülen iddiaların, devletin, iyiliği emretme mükellefiyetini yerine getirmediği zaman, İslâm cemaatini eski durumuna döndürme gibi görevlerin *muhtesibe* âit olduğunu vurgulayan iddiâlar olduğu görülür.

Bu sadece hükümdarla halk arasındaki zımnî sözleşme anlayışına mahsus bir ipucudur. Bu ipucunu pekiştiren daha önemli bir argüman, Osmanlı halk isyanlarının izlemiş olduğu değişmez örüntüdür. Bu tür bir isyanın ilk evresini, sultan ve memurların kötülüklerinin konuşulduğu dedi-kodu faslı oluşturur. Aynı devrede, söz konusu kampanya camilerde verilen vaazlarda sosyal çöküntünün genel durumu iğnelemeler yoluyla şiddetlendirilir. Uyarılar, bazan oldukça doğrudan bir biçim kazanabiliyordu. 1730 Patrona isyanına teKaddüm eden yıl içinde sarayın duvarları iki gün boyunca -

(6) Claude Cahen, "Economy, Society and Institutions", *The Cambridge History of Islam,* vol. 213, *Islamic Society and Civilization,* ed. P.M.Hold, vd., (Cambridge, Cambridge University Press, 1977), s. 529.

fâilleri tutuklanmaksızın- taş yağmuruna tutulmuştu. İsyanın üçüncü evresini, silahlı kuvvetlerin işbirliğine çekilmeleri oluştururdu. Bu noktada, yeniçeriler devreye girerdi. İsyanın taraftarlarını çoğaltmanın alışılagelmiş bir yolu, çarşı-pazarı kışkırtmaktı. Bu kışkırtmanın, yeniçeriler veya ulemâ tarafından yürürlüğe konması mümkündü. Çoğu kez, ilmiye talebeleri de onlara katılırdı. Bütün bu evrelerde, isyanlar adına ileri sürülmüş gerekçeler vardı ve bu gerekçeler, yönetici sınıfın kendi sözlerini tutmama kusurunu işlemesine dayanak oluşturan iddiâlar olarak özetlenebilir.

Kayda değer olan yön, isyan, kendilerince kararlaştırılmış sözleşmenin yeniden kurulması hedefini aştığında ve yeniçerilerin veya âsî önderlerin tek yönlü talepleri biçimini aldığında, çarşı-pazar esnâfı ile ulemânın "sivil kesimleri"nin, sistemi dengede tutmak ve taşkınlıklara müdâhale etmek amacıyla, karşı harekete girişmeleridir. IV. Murad (1624-1640)'m saltanatının ilk yıllarında eyaletlerden gelen isyancı askerlerin, İstanbul'u işgâl etmeleri sırasında veya Patrona isyânı (1730) esnâsında, ya da yeniçerilerin 1826 yılında imhâ edilmelerinden önceki olaylarda görülen durum budur.

Ayaklanmaların örgütlenmesini mümkün kılan şey, yeniçerilerin kendilerinin bir parçası olan "çarşı" ahâlisini işe karıştırmalarından başka, onların -modern zamanlarda olduğu gibi- kışlalarında hapsedilmemiş olmalarıdır. O zaman, isyanın biri askerî, diğeri sivil iki boyutu olduğu ve her ikisinin birbirinin peşi sıra çalışmasının gerekli olduğu fark edilir.

Gerçekten, burada tasvir edildiği şekliyle "halk isyanları", yeniçerilerin giderek artan miktarda -XIX. yüzyıl başlarındaki en enteresan ıslahat tekliflerinin yazarlarından biri olan Koca Sekbanbaşı'nın canlı anlatımıyla- pazar yerindeki "manav, bakkal ve fırıncıların"[7] mesleklerine el atmaları yü-

(7) *Koca Sekbanbaşı Risalesi,* haz. Abdullah Uçman (İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, tarihsiz), s.32.

zünden, zayıflamış gibi görünüyordu.

Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında ilgâsından sonra, halk isyanları taleplerini destekleyecek güç temelinden mahrum kalmıştı. 1839'da başlayan Batıcı reformlar, yönetim merkezinin doğrudan doğruya idâresi altında olan, daha iyi disipline sokulmuş ve askerîlerle sivillerin birbirleriyle kaynaşmalarına izin vermeyen yeni tip askerî hayatın çatısı altında tutulan yeni bir orduyu meydana çıkardı. Ancak, yine de eski Osmanlı karşı koyma ve isyan geleneğinin kısa sürede yeni bir biçim altında önümüze çıkması dikkate değer. Söz konusu olay, fâillerinin çeşitli cezâlarla mahkûm edilmeleriyle sonuçlanan yönetime karşı bir komplo girişimi olan, 1859 Kuleli Vak'ası'dır. O, toplu olarak Genç Osmanlılar diye bilinen Nâmık Kemâl ve arkadaşlarının temsilî idâresine yönelik istekleri andıran bir hareket olarak düşünülmüştür. Eylemin yapısı, bizim açımızdan son derece ilgi çekicidir. Kuleli Vak'ası'nın iki elebaşısından birinin ilmiye sınıfı üyesi olduğu meydana çıkmıştır. Yeterince ilgi uyandıracak bir şekilde adı geçen kişinin, Aydınlanmanın fikirlerine kazandırılmış olmasından değil, fakat aksine Tanzimat reformlarını başlatan Batıcıların, *geleneksel* Osmanlı hürriyetlerini çiğnediklerine inanmış Nakşibendi tarikati üyesi köktenci bir Müslüman olmasından dolayı, daha liberal bir siyasî rejimi hedefleyen bu harekete katılmadığını görüyoruz.

Durum şimdi aynı (1859) hareketin bir Osmanlı paşası olan ve 1848 yılı Avrupa'sının fikirlerini kendince yaymaya niyetlenmiş ikinci liderinin Polonyalı bir sürgün olmasından dolayı, biraz daha belirsizlik göstermektedir. Burada gördüğümüz, geleneksel Osmanlı hürriyet görüşü ve halka özgü meşrûiyet kalıbı ile farklı köklerden gelen daha yeni bir düşüncenin yavaş yavaş buluşmalarıdır.

Ulemâ ile XIX. yüzyıl liberalizmini temsil eden kişiler

arasındaki ittifak, Osmanlı Türklerinin daha genç bir kuşağının anayasacı hareketin önderliğini ele geçirmeleriyle, devam etti. Bu adamlar; 1865 yılları civarında görüşlerini yaymaya başlayan Genç Osmanlılar, bir yandan Hâriciye Nezâreti'nin Tercüme Odası'nda yetişmiş genç bürokratlardan, yani Batı'ya yönelmiş laik memurlardan, diğer taraftan da gazeteci - medreseli Ali Suavi ve aynı duyguları paylaşan kimi ulemâdan ibaret bir önderlik konumuna sahiptiler. Aslında, hareket içinde askerî üyeler sadece küçük bir azınlığı oluşturuyordu; fakat Hüseyin Vasfi Paşa gibi hürriyet üzerine ateşli makaleler yayımlamayan ama sultanın *kayığına* çarpıp batırmayı öngören bir plan hazırlayan askerî şahısların en seçkinlerinin katkısı üzerinde durulmaya değer bir noktadır. O, neşriyat dünyasına adımını atar atmaz Cenevre'de, Paris Komünü'nün fikirlerinin propagandasının yapıldığı en radikal Yeni Osmanlı gazetelerini yayımladı. Aynı zamanda, İskender'in Düğümü'nü en sonunda kesip atacak askerî bir cunta da oluşacaktı.

Şu halde, Osmanlı geleneğini sürdüren model, tek idi. Siviller şikâyet eder (şimdi gazete makaleleri vasıtasıyla), din adamları onların protestolarına haklılık sağlarlar ve câmilerde cuma vaazlarıyla hoşnutsuzluğu yayarlar ve askeriler de rejimi devirmek için gerekli gücü elde ederlerdi. Gerçekten de, Kemâl'in Osmanlı zımnî sözleşmesini yürüten mekânizmanın farkında olduğunu biliyoruz. *Hürriyet*'teki makalelerinden birinde şöyle diyordu:

> "İnsanları Vaka-i Hayriye'den beri düşüncelerini açıklamaktan alıkoyan, Haliç'te binlerce yeniçerinin çürüyen cesetlerinin görüntüsüydü; çünkü yeniçeriler devlet adamlarının baskısına bir karşı güç oluşturuyordu."[8]

(8) Namık Kemal, "Usûl-ı Meşveret Hakkında Mektuplar", *Hürriyet*, 14 Eylül 1868, s.6.

Bununla birlikte, bir bakımdan tâcirler, esnaf ileri gelenleri, ulemâ ve askeriyenin ittifakının istenilen noktaya ne zamana kadar ulaşacağı hakkında bir çatlak ortaya çıkacaktı. 1860'larda Yeni Osmanlılar birden bire, kendileri ile o denli yakın çalışan diğerlerinden hatırı sayılır ölçüde farklı görüşlere sahip, ilk ideolojik gazeteyi, *Muhbir*'i, çıkaran ateşli bir İslâmî tahrikçiyi, Ali Suavi'yi, keşfettiler. Yeni Osmanlılar'ın liderlerinden hem Namık Kemal ve hem de Ali Suavi, parlamenter yönetim ve osmanlı anayasası için *Şeriat*'in felsefi bir temel sağladığına inanıyorlardı. Ne var ki, bununla birlikte onların fikirleri birbirlerinden tamamen farklıydı. Nâmık Kemâl, evrensel oy hakkının değiştirilmiş bir biçimini benimsiyordu. Ali Suavi böyle değildi ve Avrupa'da "kasaplar"a oy hakkı verildiğini fark ettiği zaman sarsılmıştı. Nâmık Kemâl, halkın temsilcileriyle doldurulan "meclisler"e inanıyordu. Ali Suavi'nin demokrasi tablosu, meşe ağacının dibine oturup, teb'asının şikâyetlerini dinleyen bir sultandan öteye geçmiyordu. Kısacası, daha eski bir ittifakın dayandığı meşrûiyet temeli aşınmaya başlamıştı. Kemâl ile Suavi arasındaki fikir ayrılığı, meşrûtî bir sistemde İslâm'ın oynayacağı role dâir farklılıklardan değil, topluma değişik açılardan bakmaktan kaynaklanıyordu.

Şeriat üzerinde üstün-körü bir şekilde uyuşmakla birlikte, Nâmık Kemâl ve Ali Suavî, daha derin bir düzeyde birbirlerinden ayrılıyorlardı. Her ikisi de Osmanlı İmparatorluğu'nu kuvvetlendirmek için Batı teknolojisinin benimsenmesinden yana idiler. Ancak, Kemâl, sosyal ilişkilere anlam vermede yeni bir takım kavramlar kullanıyordu. Ali Suavi, şeriatin belirli bir felsefî "masumiyet" olarak tasvir edilebilecek bir şeyle bir arada kabul ettiği bir dizi uygulamaları, değerleri ve alışkın olunan türden çerçeveleri (meşe ağacının altında oturan sultan imajı, bunu oldukça net bir şekilde

gösterir) beraberinde getirdiğini görmüştü. Nâmık Kemâl için, siyasî ilişkilerin yeni bir yapısı istenilir bir şey olmuştu ve şeriat, onun tarafından teklif ettiği siyasî projeye felsefî temel sağlamak amacıyla -deyim yerindeyse- "kullanılmıştı."

Nâmık Kemâl'in tavrı, Batı dünyasıyla bağlantılı, yeni bir sınıfın. kelimenin en geniş anlamıyla "bilgi sınıfı" adı verilen sınıfın yükselişinin karakteristiklerinden biri olarak tasvir edilebilir. Bu sınıf, meşrûiyetini belirli bir bilgi türünün kendilerince tercih edilmiş yaklaşım olmasından alan bir topluluk olarak düşünülebilir. Toplumun dinamiğini benimsenmiş sosyal düzenin görünen yüzünün gerisinde bulmaya kalkışmış bir yöntem, bu bilgi tarzıyla bir arada gelmiştir. O kadar ki, Namık Kemâl, benimsemiş olduğu bu tutumla şeriatin "ötesinde" daha yüksek bir tabiî hukukun bulunduğunu görmüştü. Ali Suavi için hakikî model, Osmanlı devletinin altın çağı idi. 1890'lı yıllarda Hamîdî sistem altında en iyi eğitimi almış kişiler, kendilerinin "bilgi sınıfı"nı oluşturduklarını sezmeye başlayan askerîlerdi. Jön Türkler, bu yüzden Abdülhamid'e karşı, gizli tertiplere giriştiler. 1890'lardaki yeni bir gelişmenin sonucu olarak, aynı zamanda toplumla ilgili eski zımnî sözleşme anlayışının tamamı değişmiş oldu. Takip edilmesi gereken artık iyiliğe dâir dinî ideal değil, bilim aracılığıyla toplumun korunmasına yönelik laik ilke idi. Atatürk, sonradan bu meşrûiyet fikrini devralmıştı. Bu noktada ikinci bir çatlak ortaya çıktı: Çarşının idealleri, ikinci kuşak muhaliflerin, Jön Türkler'in, idealleriyle taban tabana zıt bir duruma geldi. Laik bir entelejensiya -ki o sıralar askerî mekteplerde şekillenmişti- ile ulemâ arasında 1860 yılları gibi erken bir tarihte ortaya çıkan ittifakın aynısı 1890'lı yıllarda daha büyük bir güçle yeniden doğmuştu. Osmanlı meşrû protesto geleneğine Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler'in karşı çıkışları açısından baktığımız

taktirde, bundan böyle artan bir önem taşıyan bir geleneğin dönüşümünün başlangıcına işâret ettiğini görürüz. Kemalist Türkiye, bu tür bir meşrûiyet temeli üzerinde kuruldu ve iktidar bu "bilen"lere emanet edildi.

Sultan'la yönetilenler arasındaki zımnî sosyal sözleşme kurumunun Osmanlı İmparatorluğu'nda öyle kesintisiz bir tarihi olmuştur ki, silinmez izler bırakmış ve bu sözleşmenin gözle görünmeyen siyasî mürekkebi XX. yüzyıl Türkiye'sinin liderlerinin ve onların taraftarlarının tavırları -ve ayrıca siyasî yetenekleri- üzerine damgasını vurmuş olduğundan emin olabiliriz.

Bu gizli değerlerin evvelce nasıl çalıştıklarına dair XIX. yüzyıldan iki örneğin zikredilmesi gerekir. Cevdet Paşa, ilk defa "kamuoyu" ile özdeşleştirdiği bir sosyal ilişkiler evresinin nasıl farkına vardığını bizlere aktarır. 1870 yılında çoğunluğun "Allahsız" olarak bildikleri Sadrazam Âli Paşa'nın cenaze töreninde cemaatten merhumun günahlarının affı için duâ etmeleri istenildiğinde, hiç kimsenin ağzından tek kelime çıkmamıştı. Cevdet Paşa, İstanbul halkının umulmadık bir şekilde "sessizliği seçme"leri karşısında afallamıştı. Gelenek, toplumun daha alt sınıflarında meramını anlatacak vasıtalar bulurken, sultanî düzeyde de anlatıma sâhip olmuştu. Sultan Abdülhamid'in Başmâbeyincisi Tahsin Paşa, vaktiyle Büyük Britanya sefirini küstahlığından dolayı, sultanın tokatlamak için şiddetli bir arzu duyduğunu ve onun bir memur olduğunu hatırlamasından dolayı kendini tuttuğunu kendisine söylediğini aktarıyor. Kullandığı "memur" kelimesi, genellikle daha gösterişsiz çağrışımları akla getirirdi. Abdülhamid, bir *memura* ilişkin bu tür hürriyetleri kabul edemeyeceğine Tahsin Paşa'yı inandırmıştı.

Ulemânın yeni toplum kavramlarına uyum göstermelerindeki yetersizliklerinden dolayı, Türk hürriyet tarihi gide-

rek artan bir ölçüde, laik entellektüellerin işlevi olmuştu. Türk kütlelerinin uzun tarihî tecrübelerini "ön" -veya "ikinci dereceden demokratik" kurumlarla gölgelediği için, bu bir tâlihsizlik olmuştur. Sadece bu tecrübeden kaynaklanan görünümün yardımıyla, çok partili siyasetin daha geç bir zamanda ortaya çıktığını görebiliyoruz. Halk tecrübesinin, şahsî hakların korunmasına yönelik bir hürriyetin çevresinde değil, ama toplumun işleyişinin istenilen tarzda tutulmasıyla ilgili *kollektivistik bir hürriyet anlayışı* etrafında odaklaştırıldığının bir kez daha vurgulanması gerekiyor.

Türkiye'de demokrasinin derece derece kurulmasıyla ilgili Mustafa Kemal'in fikir kökenleri hakkında çok şey söylenmiştir. Mustafa Kemal olarak Türkiye'yi yönetecek olan kişi neler okumuştu? Görüşlerini nereden almıştı? Bir paşa, karmaşık siyasî spekülasyonları böyle berrak bir şekilde kavrayacak duruma nasıl ulaşmıştı?

Bu sorulara cevap olarak, onun Montesquieu ve Rousseau'yu okuduğu -ki doğrudur- veya iyi bilgi aktaran Türk ve yabancı basını okuma fırsatı bulduğu, yahut bir Osmanlının alabileceği en iyi eğitimi aldığı -ki o da doğrudur- söylenilebilir. Oysa, bir Fransız'ın, kamu işlerine sâhici bir katılım sistemi ve demokrasi uğruna *mücâdelesi* (M.Kemal'in) diye adlandırdığı şeye en sağlam bakış açısının Osmanlı sosyal sözleşme geleneğinde olduğu görülmektedir. Bu geleneğin, belirsiz ve dağınık olduğu doğrudur. Zaman içinde değişime uğratıldığı da doğrudur. Ama, o Türklerin gündelik hayatlarının, yaşayan, hareketli, yankı uyandıran bir ögesidir. Modern demokratik kurumlara dair fikirlerle birlikte, Türk toplumunun güçlü, şekillendirici bir unsurudur.

Atatürk'te, halka seslenmede bir kolaylık, demokrasiyi destekleyen delilleri geliştirmede bir yetenek, demokratik süreçlere duyulan gerçekten benzersiz bir bağlılık gördüğü-

müz halde, öyle çok yoğun bir siyaset teorisi karşımıza çıkmaz. Kemalizm'in sahip olması gereken bireyci ve kollektivistik cephelerinin izahı zor değildir. Bireycilik, Batı hakkında bilgi edinmekten ve onun giderek artan bir ölçüde nüfuz ettiği bir dünyada yaşamaktan kaynaklanıyordu; kollektivizm ise, bir Osmanlı mirası idi.

Çok partili demokrasi, geleneksel şekillendirici eğilimlerin başka birini harekete geçirmiş oldu: Söz konusu olan ulemâ ile halk güçleri arasındaki işbirliğine geri dönülmesi idi. Tıpkı Atatürk örneğinde olduğu gibi, Osmanlı arka-planına başvurmaksızın, onun sivil hürriyetler ve halk katılımı sistemine ilişkin incelikli fikirlerini izah edemeyiz; bu sebeple "sivil hürriyetler"in korunması ve siyasî katılmaya dair isteklerini meşrûlaştıran halkın hissettiği bir geleneğin yardımı olmaksızın, 1946'dan sonra Türkiye'de çok partili demokrasinin berraklaşmasını da anlayamayız.

Türkiye'de taşra ahalisinin, Millî Mücâdele boyunca birdenbire ortaya çıkan siyasî teşkilatlara dayanarak dikkat çekecek derecede ileriye götürülmüş olmasının bir belirtisi, Milli hareket başladığı zaman, yabancı işgaline karşı mukâvemeti örgütlemek amacıyla -çoğu durumda mahallî ulemânın önderliğinde- kendiliğinden oluşan komite yapılarının Türkiye'nin dört bir yanında gözükmesidir. Modern parti örgütünün çok daha geç bir zamanda gücünü kazanması, aynı esastan ileri gelir. Türkiye'nin siyasî kutbunda ortaya çıkan şu veya bu değişim hakkında ne düşünebilirsek düşünelim, Türkiye'de hürriyet meselesi ve onun geleceğine dair yapabileceğimiz analiz, bu birbirinden ayrı, fakat aynı zamanda birleşen eğilimler üzerinedir.

"Mecelle'nin Kaynakları Üzerine Açıklayıcı Notlar *

Çeviren: Yusuf BAYRAKTUTAN

Mecelle adıyla bilinen XIX. yüzyıl Osmanlı hukuk tedvini, Osmanlı İmparatorluğu'nun bu yüzyıldaki adlî evriminin bir ürünü olarak gösterilir. Makul görünen bu açıklama kesin hüküm vermenin zorluğunu da imâ eder. Bu açıklama basit ve makul olmakla birlikte, Mecelle'nin hukukun yeniden sistemleştirilmesi ihtiyacını karşılamak üzere hazırlandığı ve bu ihtiyacın yeni doğmakla birlikte *Tanzimat* boyunca (1839-1878) tedricen kurulan Türk mahkemelerini doğurduğunu da ihtiva etmektedir.

Görülebileceği gibi Osmanlı adlî evrimini basitleştiren bu yaklaşım, *Tanzimat* boyunca Osmanlı adlî gelişimini ve *Mecelle*'nin ortaya çıkmasından önce birbirinden ayrılması gereken önemli unsurları gizlemektedir.

(*) Bu makale, *The Muslim World* [Vol.51, No.3, (July 1961) s.189-196 ve Vol.51, No.4 (October 1961), s.274-279]'da "Some Explanatory Notes on the Origins of the Mecelle" adıyla yayımlanmıştır.

Türk adlî modernizasyonunun üç büyük unsuru şunlardır: 1) Osmanlı ticaret mahkemelerinin doğuşuna yol açan etkilerin belirliliği, 2) Yeni ceza hukuku sistemini hedefleyen farklı güçler, 3) Mecelle'nin ortaya çıkarılması ile sonuçlanan eğilim.

Habercisi "karma mahkemeler" olan Osmanlı ticaret mahkemeleri, kısmen değişen ticaret dünyasının Osmanlı toplumuna yansıması, kısmen de başkentteki Avrupalı diplomatların baskıları sonucu kuruldu. *Mecelle* yabancı müdahalesi, yerli reformist eğilimler ve Osmanlı muhafazakâr reaksiyonu arasındaki çatışmanın ürünü iken, ceza kanunu yabancı baskıların çok daha dolaylı ve dahilî reformların nihaî sonucuydu. O aynı zamanda söz konusu güçler arasındaki uzlaşmanın da bir ifadesiydi.

Bir ölçüde birbirine karışan bu üç eğilim, genel olarak Osmanlı kanunî ve adlî reform çalışmalarını, özel olarak da *Mecelle* ile düzeltilebilecek ayrı ayrı zorlukları temsil etmişlerdir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda hukuk evriminin ve yeni kanunlar kabulünün gerçek manâsı, ancak yukarıda tasvir edilen zorlukların ayrı başlıklar altında incelenmesiyle kavranabilir.

I. Ticaret Mahkemeleri

Tanzimat adıyla bilinen Türk reform döneminin, 1839'da başlamasından çok önce *şeriat*in İslâm toplumlarında bile hayatın bütün ihtiyaçlarını karşılayamadığına dair işaretler vardı. İdarenin yargı yetkisinin, giderek genişleyen ölçülerde yargı organlarının üstüne çıkarıldığı açıktı: Bu durum şeriatin hakim olduğu sahalarda mevcut olan karma mahkemeler

kümesinin yetki sınırlarını belirlerken karşılaşılan bulanıklıkta da görünüyordu. XVIII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda şeriatin bekçileri olan *ulema* zümresinin çöküşü ile birlikte, durum ağırlaşmıştı. Bununla birlikte XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun ticarî ilişkilerinin yapısında meydana gelen değişmede görüleceği üzere, imparatorluk ekonomisinde yavaş fakat istikrarlı bir dönüşümü gerçekleştirme yoluyla şeriatin kabuğunu çatlatacak bir dizi baskıdan birincisi harekete geçirilmiş oldu. Avrupa ile ticaretin artmasıyla yerleşmeye başlayan ticarî tartışmaları şeriat haricinde çözmeyi amaçlayan metodlar ortaya çıktı.

Avrupa ile ticaret, ilk zamanlardan beri özel lisanslara sahip olanlarla sınırlandırılmış bir faaliyetti. Önceleri bu lisanslar sadece Avrupalılara veriliyordu. Bu tüccarlar Avrupa tüccarı olarak biliniyordu. Sonraları bu imtiyazlar, gayri müslim Osmanlılara ve nihayet Müslüman Osmanlılara da verildi (1810-1225).[1]

Böylece yeni bir isim bulunarak, Müslüman tüccarlar *Hayriye tüccarı* olarak anılmaya başlandı. Her üç kategori de *beratlı,* mektup panenti hamilleri olarak bilinmeye başladılar. Bunların hepsi, ticarî davalarda şer'i mahkemelerin yargılama yetkisinden muaftılar.[2]

Örneğin bir beratta, tacirlerin hangi kategoriden olursa olsun Osmanlı Ticaret Bakanlığı'nın bir görevlisi tarafından bakanlığa veya anlaşmazlıkları çözümleyecek ticaret mahke-

(1) Osman Nuri (Ergin), *Mecelle-i Umûr-u Belediye,* (İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1338: 1922), s.680.

(2) Aynı milliyete mensup veya farklı milliyetlere mensup iki yabancı veya bir Osmanlı ve bir yabancı arasında doğan cezaî suçlarla ilgili şer'î yargılama, yabancı güçler ve Osmanlı İmparatorluğu arasında akdedilen antlaşmaların hükümlerine göre belirleniyordu. Bu antlaşmaların detayı için bkz. Halil Cemaleddin, *Ecanibin Memalik-i Osmaniyede Haiz Oldukları İmtiyazat-ı Adliye,* (İstanbul, Hukuk Matbaası, 1330-1332: 1911-1912, 1912-1914), s. 348, 395, 430.

melerine çağrılabileceği belirtiliyor, davada hapsedilmesine karar verilmesi durumunda ceza, bahsi geçen bakanlıkça infaz ediliyordu. Bir tacirin, diğer kategoriden bir tacirle olan anlaşmazlıklarında ise üyeleri bakanlıkça seçilen ve *şehbender*, şehbender yardımcısı ve aralarında anlaşmazlık çıkan gruplardan seçilecek üyelerden teşekkül eden bir mahkeme tesis edilerek davayı çözüme bağlayacaktı. Beratlarda, aynı zamanda bu özel mahkemelerde kullanılacak olan kanunun *Kaide-i Tüccar* kanunu olduğu da belirtilmişti. Grupların rızasıyla gerek duyulduğunda anlaşmazlık, Ticaret Bakanlığı'nda mahkemeyi elinde bulunduran *Umûr-ı Nafia Müftüsü*'ne götürülüyordu. Başvuru mercii ise *Şeyhülislâm*'dı.[3]

Bu tür bir kazaî prosedür, mahkemelerde uygulanan örfî ve diğer kanunların şeriat nazarında geçerliliği olmamasına ve birçok noktada farklılık bulunmasına rağmen yasaklanmıyordu.

Yeri gelmişken, yukarıda tasvir edilen beratta görüldüğüne benzer şekilde Ticaret Bakanlığı'nca tanzim edilen ticarî yargılama hususunda bir açıklamada bulunalım. 1830'larda başlayan reformist eğilimlerin şiddetlenmesi 1838'de Osmanlı Ticaret ve Ziraat Meclisi[4] *(Meclis-i Ticaret ve Ziraat)*-

(3) Ergin, *Mecelle*..., s. 683. Bu, 1839'da Ticaret Bakanlığı'nın kurulmasından sonra takip edilen uygulamaydı. Mamafih bir yazara göre karma yapıdaki organlar tarafından ticarî uygulamaların münakaşa edilmesi, yani müslim ve gayri müslim Osmanlılar ve yabancı milliyetten olanları ihtiva eden idare heyetleri 1800-1801 (Hicri 1215)'den beri mevcut olmuştu. Ancak, bunlar istisnaî durumlarda kullanılıyordu. Bu gayri resmî komisyonlar Gümrük Emini'nin başkanlığı altında toplanıyordu. Bir yazar bu meclislerde Avrupa Ticaret Kanunu'nun uygulandığını ifade ediyor. Bkz. Cemaleddin, Ecanibin..., s. 75. Beratlı Kançelaryası ismi. Onların (Bir müslim başkan, iki gayri müslim üye) kompozisyonundaki mahkemeler için kullanılırdı. Bkz.: A.Heidborn, *Manuel de Droit Public et Administiratif de l'Empire Ottoman*, (Leipzig, Stern. 1908), v.I, ss. 217-218. "Şehbender'in manâsı için Ergin, *Mecelle*, s. 682.

(4) Lütfî, *Tarih*, V, s. 128, VI, s. 28.

nin kurulmasına yol açtı. Bir süre sonra meclisin adı *Umur-ı Nafia Meclisi* olarak değiştirildi. 1839 baharında teşkilat, Ticaret Bakanlığı olarak yeniden düzenlendi ve *Umur-ı Nafia Meclisi,* bakanlık içinde bir büro olarak muhafaza edildi. 1840'da bir Ticaret Meclisi, Babıâlî'de, Ticaret Bakanlığı'nın bünyesi içinde bulunuyordu ve bankerler[5] bile tüccarlar gibi bu meclisin muhakeme selahiyeti altında yer alıyordu.[6]

Böylece çoktan beri kurumlaşmış bir uygulamaya, resmî damga vurulmuş oldu. Böyle bir sistemin mevcudiyetini gösteren ilk belge, 13 Muharrem 1256 (17 Mart 1840) tarihinde bakanlıkça yabancı ülke temsilciliklerine gönderilen bir genelgedir.[7]

1841'de Ticaret Bakanlığı, imparatorluk gümrüğüyle birleştirildiği zaman, *Ticaret Meclisi* artık Gümrük Müdürlüğü'nün bürosunda toplanmaya başladı. Avrupa ile ticaret izni almış Müslüman olmayan Osmanlı tacirleri, ticarî senet alıp satanlar ve yabancı tacirler arasında çıkan ihtilaflar bu mahkemede görüldü.[8]

Mahkeme üyeleri müslim ve gayri müslim Osmanlılar ve

(5) Bunlar kurulan ticarî karar organları uygulamasının artan bir geçerlilik kazanmasıyla anlaşmazlıkları şer'î olmayan mahkemelere götürmeye karşı çıkmışlardı. İşlerinin Darphanede görülmesiyle mücadeleyi kazanmışlardı. 1840'ın Eylül'ünde (Receb 1256) bu Darphane'de bulunan organlar, Maliye Bakanlığı içinde bulunan Meclis-i Muhasebe'ye devredildi. Muhtemelen Ticaret Bakanlığı'na devredilmeden önce kısa bir süre bu organın nezareti altında çalışmıştır. Bkz.: Cemaleddin, *Ecanibin...*, s. 76.

(6) Tarih farklı yazarlar tarafından değişik verilir: Bkz.: de Testa, *Recueil de Tratés de la Porte Ottomane,* (Paris, Leroux, Vol. VIII, s. 371, 1894); "Les tribunals mixtes de commerce créés en 1839"; Heidborn, *Manuel...*, s.218, tarih olarak 1840'ı verir.

(7) G. Noradounghian, *Recueil d'Actes Internationaux de l'Empire Ottoman,* (Paris, 1897-1903), II, 299.

(8) Ticaret Direktörlüğü Bürosu'nun adı *Gümrük Emaneti* idi. Tarih Cemaleddin, *Ecanibin...*, ss. 76-77'de Zilkade 1257 (Aralık 1841: Ocak 1942) olarak verilir.

yabancı tacirlerden müteşekkildi. Bu grup, başkentteki *şehbender*in başkanlığı altında ve Ticaret Bakanlığı'ndan üst düzey bir temsilcinin gözetimi altında toplanırdı. Önemli davalarda, bakanlığa bağlı bir danışma organı olan "Kamu Islahat Komisyonu" üyeleri de hazır bulunurdu. Taraflar şeriate müracaatı talep ettikleri takdirde konu, Kamu Menfaati Meclisi'nin müftüsüne gönderilirdi.[9]

Aynı yıl ticaret kanununun ilânı tartışıldı. Sadrazam Reşid Paşa tarafından hazırlanan kanun taslağı, bu taslağın laik yapısına itiraz eden ulemanın sert protestoları karşısında reddedildi.[10]

1840'larda ve 1850'lerde iki yeni gelişme oldu: İlk olarak, hakimlerin tayin edilmesinde yeni bir usulün uygulanmasıyla, ticaret mahkemelerinin statüleri değiştirildi. 25 Rebiülahir 1263 tarihli bir yazıda,[11] bakanlık ticaret mahkemelerinin karmaşık kompozisyonunu ilk kez resmen onayladı. Hemen sonra bakanlık 5 müslim 5 gayrı müslim hakimden oluşan bir jüri teşkil etti. Bu sırada, bakanlıkta temsil olunan yabancı temsilcilikler, yabancı milliyetli 10 tacirin seçimini düzenlediler. Bunların en az dördü veya beşi yeni ticaret mahkemesinin, ticaret bakanı başkanlığındaki toplantısında hazır bulunacaktı... 1949-50'de başlayan ikinci gelişme, dahi-

(9) Cemaleddin, *Ecanibin...*, s.77. Bu meclis tarafından verilen kararlar, İtalyan fonetiğine uygun olarak transkripti yapılan "sentenza" adıyla anılırdı. 1257'de İmparatorluk Gümrükleri'nin Ticaret Bakanlığı ile birleşmesinden sonra 1258'de (1842-43) Darphane'ye dönüldü. Bağımsız bir tüzel kişilik olarak yeniden doğuşu 1261 (1845)'de oldu.

(10) Bkz. H. Temperley, *England and the Near East: The Crimea* (London: Longmans Green and Co., 1936) s. 163. Benzer adımlar aynı anda anayasal ve ceza hukuku alanında Reşid Paşa tarafından atıldı. Bkz.: s.10.

(11) George Young, *Corps de Droit Ottoman* (Oxford, Clarendon Press, 1905/I, 248-249. Cemaleddin, *Ecanibin*, s. 77. Mahkemelerin statüleri hakkında yeni düzenlemelerden biri genelge tarihinde ilan edilmişti. Diğeri 12 Safer 1264'de (19 Ocak 1848) ilan edildi.

lî reform açısından çok daha önemliydi: Osmanlı vatandaşlarının kendi aralarında veya yabancı ülke vatandaşları arasında çıkacak anlaşmazlıkları çözümlemek amacıyla, imparatorluğun birçok yerinde tedricî olarak özel komisyonlar kuruldu. Bu mahkemeler, karma mahkemelerde çoktandır uygulanan geleneksel Avrupa ticaret kanununu uygulayacaklardı. Bu mahkemelerde görev alan hakimlerin büyük çoğunluğu, Ticaret Bakanlığı'nda çalışanlar gibi, en yüksek amirin başkanlık ettiği devlet memurlarıydı. Bu gibi davalarda bakanlık kendiliğinden temyiz mahkemeleri gibi çalışacaktı. *Şeyhülislâm*'a müracaat, yalnızca Müslümanları ilgilendiren davalarda ve o da tarafların önceden davanın şer'î esaslara göre görülmesini kabul ettikleri durumlarda söz konusu oluyordu ve kararı *Umûr-ı Nafia* müftüsünün verdiği gibi veriyordu.[12]

Laik ticaret mahkemeleri sisteminin sahasının belirlenmesi, ser'îat dışı mahkemelerin meşrutiyetinin tayin edilmesi bakımından son derece önemliydi. Bakanlık, 1840 tarihli belgesinde olduğu gibi, çoktandır varolan bir uygulamayı tasvip etmiyor, fakat aynı zamanda yeni mahkeme sisteminin kurumlarını oluşturmaya teşebbüs ediyor, böylece geçici düzenlemeler kılığı altında teşebbüslerine süreklilik kazandırıyordu. Bu icraat, yabancı baskılara karşı haysiyet kurtarıcı bir çözüm tarzında yapıldı.

20 Mayıs 1850'de, İstanbul *Liman Reisliği* bünyesinde karma bir deniz ticaret mahkemesi kuruldu; ve nihayet 28 Temmuz 1850'de Osmanlı Ticaret Kanunu ilan edildi. Bu kanun, Fransız Ticaret Kanunu'nun I. ve III. bölümlerinin bir tercümesi ve adaptasyonuydu. Bu hareket, özel konuların hukukun hangi alanına girdiği konusunda, hakimlerin kendi aralarında çıkan sürekli çatışmalarla teşvik edilmişti. Diğer

(12) Testa, *Recueil*, VII, 425.

taraftan, bu önemli kararın gösterdiği fikrî liberalleşme, eğer bütün önemi ile kavranmak isteniyorsa, Tanzimat boyunca gerçekleştirilen Türk reformlarının genel evrimi çerçevesinde incelenmelidir. Bu en son çerçevesi içinde kanun, Sultan III. Selim'in saltanatına kadar geri giden, devlete yeni bir biçim vermeyi amaçlayan bir dizi önlemin, bir halkası olarak doğmuştur.

II. Ceza Kanunu

Osmanlı İmparatorluğu'nda reform çabalarının en temel özelliği, yeniçeriler, âyânlar (mahallî paşalar) ve ulemâ gibi gruplar ve iktidar merkezlerinin zararına devletin merkezî gücünün artırılması olmuştu. II. Mahmut döneminde (1808-1839) bu merkeziyetçilik en iyi ifadesini "L'Etat, c'est moi" diyen sultanın kendisinde buldu. Monarşinin, fiilî olarak giderek merkezileşmesi yönündeki uygulamalar teorik dayanağını, sultanın kanun yapma yetkisini ifade eden örfî teoride buldu. Hanedan olmanın ayrıcalığından doğan örfî teorinin, gerek üstü kapalı, gerekse aşikâr olarak kullanılması II. Mahmud döneminde gerçekleştirilen islahat hareketlerinin en temel özelliklerinden biriydi. Bu kullanım hukuk dünyasında fermanların, iradelerin, çoğalmasıyla kendini açığa vurdu. Sultanın isteği üzerine hükümdara itaati emreden 25 *hadis*in derlenmesi, II. Mahmud'un siyaset teorisine tek ama çok önemli bir katkısı olarak görünüyordu.[13]

Sultan Mahmud döneminde kabul edilen şeriat-dışı yasalardan bazıları, ordunun yeniden örgütlenmesini konu alan, karantina benzeri yeni sosyal kurumların çalışmasını düzen-

(13) Bkz.: Yasinci Zâde Abdülvehhab, ter., *Hulasat el-Burhan fi itaat el-Sultan* (İstanbul, 1247: 1831-32)

leyen yönetmelikler gibi, devlet mekanizmasının yenilenmesiyle ilgili düzenlemelerdi. Sultan Mahmud döneminin son yıllarında, aynı biçimde (1254: 1838-1839) ulemânın kamu görevlisi sıfatıyla cezaî sorumluluklarını düzenleyen ve özellikle rüşvet gibi uygulamaları önlemeyi hedefleyen *"Tarik-i İlmiyeye Dair Ceza Kanunnamesi"* ve devlet memurlarıyla ilgili *Memurîn Ceza Kanunu* isimleriyle iki kanun kaleme alındı.[14]

Daha sonra bu yeni askerî ve idarî düzenlemeler, kamu hukukunun rüseym halindeki vücudu içinde gelişmeye başladı. Halbuki geçmişte kamu ve özel hukukun bir bütün teşkil etmesi, hukukçuların çok aziz tuttukları kurgulardan biri olmuştu; vatandaşın günlük hayatında kabul edilen "organik" statüler, onları rahatsız etmeye başladı.[15]

"L'Etat", yaşadığı sürece II. Mahmud'dan ibaret idiyse, ölümünden sonra da devletin dizginleri, "Aydınlanmanın Veziri" Mustafa Reşid Paşa liderliğindeki Babîâlî bürokratları tarafından tevarüs edildi.

Bu bürokratlar, II. Mahmud döneminde başlayan yasama faaliyetlerini bir adım daha ileri götürdüler. Reşid Paşa, *Gülhane Hatt-ı Hümayunu*'nun kaleme alınmasında oynadığı aktif rolle, Osmanlı kamu hukukunu bir atlama taşı oldu. Siyaset teorisi açısından olduğu kadar, meşruiyet noktasından da 3 Kasım 1839'da yarı-anayasal carta'mn ilanı, örfi hukukun zaferini teşkil ediyordu. Ferman'ın Mukaddime'sin-

(14) Bak.: Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle,* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), s. 170.

(15) Organik statülerdeki yükselişin başlangıcı Selim III'ün saltanatına kadar geri götürülebilir. Onun hükümdarlığı sırasında yeni hukukun bir corpus'unu yayınlamak için ilk teşebbüs yapılmıştı. Bkz.: Mahmoud Rayf (Mahmud Raif) Efendi, *Tableau des Nouveaux Règlements de l'Empire Ottoman,* (Constantinople; Nouvelle Imprimerie du Génie, 1798).

de şeriate sadece, şeklî bir bağlılığın ötesinde, belge, şeriatten tamamiyle bağımsız kanun yapma normlarıyla oluşturulmuştu. Bu durum belgenin kendisinde, şu pasajda görüleceği gibi çok açık bir şekilde ifade edilmişti: "*Böyle düzenleyici kurallarla* hükmedilmediği sürece ne şevkete ne de ikbâle ulaşılamaz."[16]

Yeni kanun yapma şeklinin, *örfî* kanunlaştırmadan bile farklı olan şumûlü, Gülhane Fermanı'nın, mahallî bir uygulamanın, İslâmdaki bir uygulamanın veya imparatorluk iradesinin meşrû ifadesinin onaylanması olmadığı, devlet mekanizması tarafından yeni kamu hukuku prensiplerinin kanunlaştırılması olduğu hatırlanırsa, durumun önemi daha iyi anlaşılır. Reşid Paşa, daha Hatt'ın ilanından iki yıl önce, 1837'de şahsilikten uzak bir kanun yapma biriminin oluşturulması için uğraşmıştı. Sultanı, yeni idarî ve hukukî düzenlemelerin hazırlanmasıyla görevli bir üst meclisin, *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye*'nin kurulması için ikna etmişti. Hatt'm hükümlerinin şeriatin dışında olması, ulemanın ayaklarını yerden kestiği tek yönü değildi. Bunlardan birisi, Hatt'ın ilanıyla kadıların mahallî idarî yetkilerinden tedricen mahrum bırakılmalarıydı.[17] İkinci olarak, Hatt'ın ilanından sonra, o zamana kadar mevcut olmayan güçlü kurumsal yapılar üzerine bina edilen bir gelişme ortaya çıktı. Bu gelişme, ceza davalarında şeriat dışında yer alan mahkemelerden oluşan adlî bir teşkilatın kurulmasıydı. Son olarak da, alışılmamış yeni bir işaret ortaya çıktı; henüz muğlak olsa da, devletin temel desteğini teşkil etme şerefi için şeriatle rekabet eden "halk" kavramı laik bir görünüm kazandı.

Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda, bütün tebaanın "hayat, mülkiyet ye şeref" haklarının dokunulmazlığının sağlandığı,

(16) Belin, "Charte des Turcs, "*Journal Asiatique*, Series 3: IX January 1840.
(17) Ergin, Mecelle; s. 273.

resmen ilân edilmişti. Bu söz, söz konusu hakların korunmasının nasıl başarılacağını gösteren bir yasanın kaleme alınmasına yol açtı. Hatt'ın ilanından 6 ay sonra, (3 Mayıs 1840, I Rebiülevvel 1258) bir ceza kanunu ilan edildi. Ceza kanununun sonuç bölümünde, sadece Osmanlı devletinin kamu görevlilerine değil, hukukun genellik ilkesi uyarınca, bütün bireylere tatbik edileceği bildiriliyordu.[18]

Ceza kanununun kaleme alınmasına yol açan gelişmeler kanunla birlikte düşünüldüğünde, kanunun, en az Osmanlı devlet kurumlarının dönüşümü kadar önemli olan organik kanunlar serisinin bir parçası olmaktan çok ileri anlamlar taşıdığı görülür. Buna ilave olarak, ceza kanununun ilanıyla birlikte yüksek meclisin fonksiyonlarına, ceza davalarında temyiz mercii görevi yapması fonksiyonunun eklenmesiyle İslâm hukukunda olmayan bir kavram, "temyiz" de hukuk dünyasına kazandırılmış oluyordu.

Ceza kanununun provizyonlarında *kısas* gibi şer'î prensiplere göndermede bulunuluyordu. Ancak göndermede bulunulan cezaî durumların Osmanlı İmparatorluğu'nda şimdi cari olan prosedürde, provizyonda garanti edilen yargılamaya göre cezaî olaylar mahallî meclislere, yanî laik otoritelere gönderiliyordu. Bütün bunların yanında rüseym halinde ceza mahkemelerinin kurulması yolunda atılan adımlar, yenilik getirici adımlardı.[19]

(18) Kanun metni için bkz.: Ahmed Lütfi, *Mirât-ı Adalet*, (İstanbul, Nişan Berberyan 1304:1888, ss. 127-146. Bu cümle 1830 Fransız Charter'ının son cümlesinin, hemen hemen aynen tekrarıdır. Bkz.: *Annuarie Historique Universal pour 1840* (Paris, 1842), s. 541. Aynı yıl sultan, kendi kendini sınırlamaya söz verdi. *ibid.* s. 452.

(19) 1262'de *Zabtiye Nezareti* kuruldu. 12 Safer 1262'de (9 Şubat 1846) *Zabtiye Meclisi* adıyla İstanbul'da bir mahkeme kuruldu. Bu mahkeme bir başkan, bir müftü ve üyelerden ibaretti. Bkz.: Ergin, *Mecelle*...s. 937; *Takvim-i Vekâyî* 22 Rebiülevvel 1262. Bir süre sonra bu teşkilat dağıldı; yerine *Divan-ı Zabtiye* ve *Meclis-i Tahkik* adlarıyla iki yeni mahkeme kuruldu. Bu iki mah-

III. "Mecelle"

Devletin kanunî ve adlî konularda giderek artan yetkilerinin ulema ile bir çatışmaya yol açmasını önlemek için Reşid Paşa, ulemâ ile Babıâlî arasında bir uzlaşma zemini oluşturmaya karar verdi. 1262 (1855-56)'de, reformların uygulanması için yapılan düzenlemelerle meşgulken, şeyhülislâmlık makamından kendisine zekî, bilgili ve liberal eğilimli genç bir alimin gönderilmesini rica etti. Bu yolla Reşid Paşa, Şeyhülislâmlık makamı ve Babıâlî arasında sürekli bir irtibat kurmayı tasarlıyordu. Ona gönderilen genç adamın adı Ahmet Cevdet'di. Ahmet Cevdet Efendi, Reşid Paşa'nın yazılı hukukla şer'î hukuk arasındaki uzlaştırma arzusunu yerine getirecektir.[20]

Bu arada, Avrupa hukuku esas alınarak yeni hukuk kuralları kabul ediliyordu. Bunun manâsı, modernleşme yolunda bir adım daha ileri gitmekti. Bunlar arasında Osmanlı Ticaret Kanunu eki de yer almaktaydı (9 Şevval 1271-7 Temmuz 1855). 1851'de ceza kanunuda yeniden düzenlendi (15 Ramazan 1267-14 Temmuz 1851). "İttifak-ı ârâ" ile kabul edildiği belirtilen kanunun girişine, şeriate dayalı olsa da güvenlik, mülkiyet hakkı ve şerefin korunması gibi kişi hakla-

kemenin 1840 tarihli Ceza Kanununu uygulamak üzere kurulduğu söylenebilir. *Divan-ı Zabtiye* küçük suçlar için kurulmuş bir mahkemeydi. Bir başkan, dört müslim ve dört gayri müslim üyeden meydana geliyordu ve hüküm vermeye yetkiliydi. *Meclis-i Tahkik* daha ciddî suçlara bakıyordu. Bir başkan, beş müslim ve üç Hıristiyan Osmanlıdan teşekkül ediyordu. Her iki mahkemede de bir üye ulemâdandı. Ceza Usül Kanunu'nun hazırlanmasında ortaya çıkan gecikme bu kurumların oluşturulmasına dair fermanda ima edilmiştir. Ergin, *Mecelle...*, s. 936; 1270 tarihli (1854) fermanla, Meclis-i Tahkik'in kazaî görevleri teyid edilmiştir. Bkz.: Cemaleddin, *Ecanibin...*, s.401, Cf. Heidborn, *Manuel...*, I, s. 224.

(20) Ebul'ülâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, 1822-1895*, (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1946), s. 28

rının yeniden düzenlenebileceği kaydı kondu.[21]

Bu ilerlemeler gerçekleşirken, Türk adlî sisteminin Avrupalılar arasında, ulema arasında olduğundan daha ciddî ve ağır biçimde eleştirildiğini gösteren gelişmeler meydana geldi. Bu durum, özellikle *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye*'nin devamı olan *Meclis-i Ali-i Tanzimat* (Kuruluş: 1855) üzerinde baskılarda bulunmak şeklinde kendini gösterdi.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi ilk başlarda reform kanunlarını hazırlama kapasitesinde fonksiyonlar yoğunlaşmıştı, fakat adalet mahkemelerinde olduğu gibi vergilendirme otoriteleri ile özel şahıslar arasında başgösteren anlaşmazlıklara el atmaya başladılar.[22]

Yeni organizasyon, *Meclis-i Valâ-yı Ahkâm-ı Adliye*'nin, sadece yasama ile ilgili faaliyetlerini devralmıştı. Bu meclisin kurulmasının asıl maksadı, reformların daha büyük etkinlikle uygulanabilmesini sağlamaktı. Bu meclisin kurulması ile ilgili planlar 1854'e kadar geri gider.[23]

Kırım Harbi'ndeki müttefiklerden gelen baskılarla, Yeni Meclis, reformlar yerine Hıristiyan tebaanın taleplerinin karşılanmasına ve imparatorluk sınırları içindeki yabancılarla ilgili kayıtlamaların yumuşatılmasına öncelik verdi. Mahkemelerde gayri müslimlerin şahitliklerinin kabul edileceği sözü, 18 Şubat 1856'da ilan edilen *Hatt-ı Hümayun*'la yerine getirildi.[24] Avrupalı güçlerin taleplerini karşılamak üzere, dinî hukukun muamelâta dair hükümlerini sistematize ederek bir kitapta toplamak üzere bir komite kuruldu. Bunun nasıl geliştiğini, Tarihçi ve Hukukçu Cevdet Paşa

(21) Bkz.: Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketi ve Tanzimat", *Tanzimat,* s. 170.
(22) Heidborn, *Manuel...*, ss. 151-52, not 28.
(23) F. Eichmann, *Die Reformen des Osmanischen Reich,* (Berlin; 1858) s. 225. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat* (Paris, Cotillon, 1880-82), II, 18-20'de kuruluş tarihi olarak 1854'ü verir.
(24) Testa, *Recueil...*, v. V, ss. 132-137.

şöyle aktarır:[25]

> "Günden güne Avrupalıların Memalik-i Mahruse'ye tevarüdü ziyadeleşip, alelhusus Kırım Muharebesi münasebetiyle fevkalade çoğaldı ve bu cihetle daire-i ahz ü ita vüs'at buldu. Ruzmerre zuhure gelen devai-i ticareti bir mahkeme-i ticaret idare etmez oldu. Ecnebiler mehakim-i şer'iyeye gitmek istemez, müslim aleyhine gayri müslimin ve zımmî aleyhine müste'minin şehadeti şer'an istima olunmamak meselesi ise Avrupalıların nazarına pek ziyade çarpar olduğundan, hristiyanların mehakim-i şer'iyede muhakemelerine itiraz eder oldular... Bunun üzerine ilm-i fıkhın muamelât kısmına dair Türkçe "Metn-i Metin" namiyle ve herkesin anlayabileceği ibarat-ı vâzıha ile bir kitap yapılmasına beyne'lvükelâ karar verilerek..."

Komite, henüz kuruluş gayelerini başarma yolunda uzun mesafe katedememişti. 1861'de bir mahkeme olarak işlev gören ana kısım ve *Meclis-i Alî-i Tanzimat, Meclis-i Vâlâ* adıyla yeniden birleştirildi.[26] Yabancıların şikâyetleri devam ediyordu.

1866'da Osmanlı imparatorluğu ciddî bir krizle sarsıldı. Girit adasında bir isyan patlak verdi ve Osmanlı ordusunun müdahalesine rağmen isyan bastırılamadı. Osmanlı yönetiminin bu tip mahallî ayaklanmalarla bile başa çıkamadığı gerçeği, Balkanlardaki sınırlara yakın nüfusun asayişini bozdu, ve tekrar İmparatorluğun kaderini tayin eden bir mesele haline geldi. İmparatorluğun hayatiyetiyle samimî olarak alâkadar olan veya onun kemiklerini bir an önce gömmeye çalışan büyük devletler benzer tavsiyelerle üzerine çullandılar. Talepleri, 1856 Islahat Fermanı ile Hıristiyan tebaaya

(25) Cevdet Paşa'nın yayımlanmamış hatıralarından nakleden Veldet, Kanunlaştırma Hareketleri...", *Tanzimat*, s. 187.

(26) Cevdet Paşa, "Maruzat", XCI: 226, TOEM, 1 Haziran 1927, Yeniden organizasyon tarihi için bkz.: Heidborn, *Manuel*..., V.I, s. 152, not 28.

verilen hakların şimdi hayata geçirilmesiydi.

Sadrazam Alî Paşa, 1867 yılında durumu teftiş etmek üzere bir heyetle birlikte Girit'e gönderildi. Dönüşünde, padişaha imparatorluğun hayatını teminat altına almak için halledilmesi gereken problemleri anlatan bir layiha sundu. Alî Paşa konuyu dürüst birşekilde ele almıştı; yabancı devletlerin ısrarlı baskılarını tesirsiz kılmak için, hukuk reformlarının meselelere radikal çözümler getireceğini savunuyordu.[27]

"Bir de başlıca şikâyet bizim mahkemeler olduğundan ol bab da dahi bir yol aranmak ve Mısır'da yapılmakta olduğu gibi bizde dahi Code Civil dedikleri kanunname tercüme ettirilip, devai-i muhtelite, mehakim-i muhtelitede ve o kanunnameye tatbiken rüyet ettirilmek emr-i zarurî görünüyor. Bunun dahi ahkâm-ı celile-i şer-i şerife kat'a dokunmayarak sair nizam-ı mehakim misüllü tanzimi kabil olunur zannolunur. Elhasıl bilcümle tebaanın din ve mezhepten başka mevadda yekdiğerine mezc ve tahliti ve beyinlerinde olan muhasede ve rekabetin külliyen ilgası meydanda olan mehâliki imhaya ve esas-ı devleti tahkime ilac-ı münferid add ve şümar kılınır."

3 Şaban 1284: 30 Kasım 1867

Alî Paşa'nın teklifleri, yabancı baskısına hakkını veriyordu, Cevdet Paşa'nın tekrarlamayı sevdiği cürüm, Alî Paşa'nın reform programını tatbik etmeye başladığı zamandan bir müddet sonra Fransız elçisinin Babîâlî'ye verdiği bir raporda görülen, memnuniyet izhar eden ifadelerle tahakkuk etmiş görünüyor.[28]

(27) Bkz.: Ali Fuad, *Rical-i Mühimme-i Siyasiye*, (İstanbul; 1327: 1909), (Kitabın baskı tarihi 1928'dir ç.n.) s. 127.

(28) Bourrée to Moustier, (İstanbul, 10 Mart 1868: 16 Zilkâde 1284), Testa *Recueil...*, v. VII, s. 511.

"Yüksek İdare ve Adalet Şurası, halen Halep valisi olan Cevdet Paşa tarafından Yüksek Adalet Divanı'na dönüştürüldü. Ali ve Fuad Paşalar, Cevdet Paşa'yı çok seçkin, liberal anlayışlı bir Osmanlı hukukçusu olarak görürler ve onun Türk ve Avrupa kanunlarının kaynaşmasıyla ortaya çıkacak yeni mevzuatın yürütülmesi bakımından çabalarına itimat gösterirler.

"Bu mevzuda ekselansınıza bildirmekten derin bir memnuniyet duyarım ki, *Code Civil* hazırlamakla görevli komisyonun bir hayli ilerleme kaydettiğini size bildirmekten mutluluk duyuyorum. Kendine tevdi edilen 1500-1600 maddelik *Code Civil*'i hazırlamakla görevli komisyon, bir hayli mesafe katetmiştir.

"Şura-yı Devlet'in ihdası ilkesi de kabul edilmiştir."

Alî Paşa'nın bu kadar memnuniyet yaratan icraatı: 1867 yazında (Girit seyahatinden önce) Tuna vilayeti için bütün idarî seviyelerde mahkemeler kurulmasını öngören bir kanunu geçirmesiyle başlamıştı.[29] Bu sistemin ilk işaretleri, 1864 tarihli Vilayetlerin Düzenlenmesi hakkındaki kanunda bulunabilir.[30]

Laik mahkemelerle irtibatlı bu düzenlemeler, aynı yıl içinde taşra yönetimi hukukuna da sokuldu.[31] Alî Paşa Girit'den döner dönmez, zaman geçirilmeden Fransız Medenî Kanunu'nu, Arapça tercümesinden (bu tercüme Mısır'da hazırlanmıştı) Türkçe'ye çevrilmesini emretti. Tercüme görevi, daha sonra sadrazam olacak olan, yardımcılarından Said'e (Küçük Said Paşa) verildi.[32]

Alî Paşa'nın ikinci adımı, Meclis-i Vâlâ'nın yeniden orga-

(29) Bkz.: Loi Constitutive du Departement ou Vilayet du Danube (Temmuz 1867: Rebiülevvel 1284), Testa, *Recueil...*, VII, s. 469-484.

(30) Arkadaşı Fuad Paşa'nın Sadrazamlığı zamanında geçti. 7 Kasım 1864; Heidborn. I, s. 233; *Düstur*, I, s. 608.

(31) Bkz.: Loi des Vilayets (1867: 1284), Testa, *Recueil...*, VII, ss. 484-494.

(32) Bkz.: (Said Paşa), *Said Paşa'nın Hatıratı*, I, (İstanbul, Sabah, 1328/1910), s.6.

nizesi oldu. Önce meclisdeki yasama fonksiyonunu yargı fonksiyonundan daha fazla ayırdı. Onun yerini doldurmak üzere iki kurum oluşturdu. Bunlardan biri *Divan-ı Ahkâm-ı Adliye*, diğeri de *Şûra'yı Devlet* adlarını taşıyordu.[33]

Divan-ı Ahkâm-ı Adliye temyiz mahkemesi olup, birisi medenî diğeri ceza davalarına bakan iki şubeden meydana geliyordu. Bu divanın adının, daha sonra *Adliye Nezareti* olarak değiştirilmesinden (Mayıs 1868) de anlaşılacağı üzere, bu kurum başından sonuna laik gelişmeyi temsil etmiştir. Bir süre sonra *Nezaret*, ticarî ve cezaî kanunlardan doğan anlaşmazlıkların müracaat mercii haline geldi.

Diğer taraftan *Şura-yı Devlet* idarî hukukla ilgili davaların yeniden görüldüğü bir temyiz mahkemesi ve kanun taslağı hazırlama göreviyle görevlendirildi. Ahmet Cevdet Paşa yeni adliye sisteminin başına getirildi.

Cevdet Paşa göreve başlar başlamaz iki problemle karşı karşıya geldi: Bunlardan biri laik bir adliyenin mevcut iyetine gerekçe bulmaktı. İkincisi ise, pratikte çok basit ve katı olduğu görülen 1850 tarihli ticaret kanunu yerine yeni bir kanunun ihdasıydı.

Cevdet Paşa, laik mahkemelerin varlığını meşrulaştırmak için pek fazla tereddüt etmedi. İslâmî *Mezâlim* mahkemeleri kurumundan aldığı nazarî destekle bunun üstesinden geldi. Bunu yaparken, XV. yüzyıl liberal İslâm hukukçusu ve düşünürü Celaleddin-i Devvani'nin *Mezâlim* mahkemeleriyle ilgili bir risalesini referans gösterdi.

Sıra, ticaret kanununun ele alınmasına geldiği zaman Cevdet Paşa bir adım geri atılması taraftarıydı. İleriye doğru adım, yani kanunun tamamlanması, bu kanuna ilave olarak

(33) Bkz.: Rescrit impérial pour le règlement organique de la Haute Cour de Justice, en date l'er avril 1868 (8 Zilhicce 1284) Testa, *Recueil...*, v. VII. ss. 514-16 ve Règlement Organique sur le Conseil d'Etat, en date du Jer mai 1868 (8 Muharrem 1285), *ibid.*, ss. 518-521.

Fransız Medenî Kanunu'ndaki sözleşme ve mükellefiyetlerle ilgili kısımların da iktibas edilmesi manâsına geliyordu.[34] Cevdet Paşa bu tür temel hükümlerin alınmasıyla Osmanlı hukukunun ruhunun değişebileceğinden endişe etmiş ve düşüncelerini şöyle anlatmıştır:[35]

> "Gerek Divan-ı Ahkâm-ı Adliye'de ve gerek teşkili musammen olan istinaf ve bidayet mehakim-i nizamiyesinde ve ticaret mahkemelerinde mamulünbih olacak kavanin ve nizamat yapılmak lâzım gelip, halbuki her devlette kavanin ve nizamatın esası (Code Civil) yani hukuk kanunnamesi olup Devlet-i Âliye şer'i şerif üzere müesses olduğundan kavanin ve nizamatına kavanin-i şeriye esas olmak fikri ötedenberi efkâr-ı sahiha erbabı indinde arzu olunmaktaydı. Bu cihetle efkâr-ı vükelâ bu bapda ikiye münkasım olmuştu. Bir kısmı ilm-i fıkhın muamelat kısmından icabat-ı zamaneye muvafık olan mesail-i şer'iye cem olunarak ehl-i İslâma göre ahkâm-ı şeriye olup ve tebaa-i gayrı müslimeye göre dahi kanun itibar olunmak üzere bir kitap telif olunmak reyinde idiler... Diğer kısmı dahi Fransız Kanunnamesini (Code Civil ç.n.) tercüme ile Mehakim-i Nizamiye'de düsturu'l amel tutulması fikrinde idi..."

Cevdet Paşa birinci grubun saflarında yer aldı ve galip çıktı. Aynı yıl (1867) bakanlar kurulu tarafından, Mecelle Komisyonu adıyla yeni bir kurul oluşturuldu ve Cevdet Paşa başkanlığa getirildi. Bu komisyon bakanlara bir yıl içinde bir Giriş ile Mecelle'nin ilk bölümünü takdim etti. 1285'in 17. Muharrem'inde (29 Nisan 1869), komisyon üyesi ulemanın çalışmalarına devam etmesi ve "Hanefi Fıkhı"na bağlı kalınmasını amir bir irade çıktı.[36]

Cevdet Paşa'nın orta yolcu tutumu bile durumu kolaylaş-

(34) Testa, *Recueil...*, v. VII, s. 469.
(35) Mardin, *Cevdet Paşa*, s. 63.
(36) *İbid.*, ss. 66-67.

tırmıyordu. Onun laik mahkemeler hakkındaki meşrulaştırma çabası şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi tarafından "istenmeyen kişi" olarak nitelenmesine yol açarken, "Batıcı" bakanlar (Cevdet Paşa'nın deyimiyle "müteferricîn") tarafından da, Babîâlî ile ilişkilerinde işe yaramaz bir pozisyonda tutuluyordu. Mecelle'nin son kitabı ancak bir on yıl sonra (26 Şaban 1293: 17 Eylül 1876) da kabul edildi; bu gecikme Cevdet Paşa'nın çekiçle örs arasındaymışçasına Ulemâ ve Batıcılar tarafından yöneltilen eleştiriler arasında kalmasının neticesiydi.

Onun sentezinden daha önemli olan şey, karşımıza "zamanın icapları" ifadesiyle çıkan yönüdür. Mecelle, modern medeniyetin akılcı güçlerinin şeriate karşı görülmedik baskılar uyguladığı bir devirde ortaya çıkmış bir "tour-de-force"-dir. Mecelle'nin tamamlanmasından sonra komisyon, bir usül kanunu kaleme alarak Şura-yı Devlet'e onaylanmak üzere sunmuştu. Bu kanun Fransız kanunlarından alınan birçok karşılıklarla ıslah edildi.

Gariptir ki, Mecelle Komisyonu, devlet teşkilatı dışında çalışan kurumlara güvenmeyen muhafazakâr Abdülhamid tarafından dağıtıldı (28 Cemaziyülevvel 1306/Şubat 1889).

Türkiye'de İletişimin Modernleşmesinin Erken Bir Safhası Üzerine Bazı Notlar *

Çeviren: Gökhan ÇETİNSAYA

Milliyetçiliğin genel bir teorisini kesin ve açık olarak belirtmek için yapılan en son girişimlerden biri Deutsch'un konuya yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, sosyal iletişim sürecindeki değişmeler ile millî bilinç arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu göstermeyi amaçlıyor.[1] Milliyetçiliğin anlaşılması güç "mahiyeti"ni tespit etmedeki katkısını, bir miktar doğrulukla da olsa, değerlendirmeden önce, milliyetçiliğe bu tür bir yaklaşıma dayanan bir hayli sayıda çalışma yapılmalıdır. Bu arada, bunun yararlılığını vurgulamakta kullanılabilecek deneme kabilinden bir teşebbüs, yazarın örnekleri arasına almadığı birkaç ülkede sosyal iletişimin geçirdiği evrim sürecine bu modeli oturtmaya girişmek olacaktır.

(*) "Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey", *Comparative Studies in Society and History*, Vol.3, No.3, (1960), s.250-271.

(1) Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communications* (New York, 1953).

Örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nda, sosyal iletişimdeki değişmeler, modernleşme sürecinde ve buna eşlik eden bir millî bilinç (önce Osmanlı, sonra Türk) hissinin gelişmesinde önemli bir rol oynadı. Aşağıdaki satırlar Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sosyal iletişimin küçük ama önemli bir alanındaki değişme zincirini XVIII. yüzyılın başlangıcından XIX. yüzyılın ortalarına kadar anlatmaya yönelik bir girişimdir. Bu değişmeler Deutsch'un teziyle ilgili olmasına rağmen, bu deneme Deutsch tarafından belirtilen ikili süreçten sadece birinin izini sürmeyi amaçlıyor. Bu çalışma, millî iletişimdeki gelişmeyle millî bilincin yükselişi arasındaki karşılıklı ilişkiyi kurmaya da girişmiyor. Öyle olsa bile, bu ikinci yönün ana hatları da, bu çalışmanın öncelikli olarak dile ilişkin odak noktasının ışığında anlaşılabilir. Bu denemenin ana konusu Türk dilinin sadeleştirilmesi hareketinin kaynağı, gelişimi ve dallanıp budaklanışıdır.

Şaşırtıcı bir şekilde "sadeleştirme" hareketleri Deutsch'un çalışmasında böyle ele alınmıyor. Bu meseleyle en yakından ilgilenişi, "eğitilmiş bir azınlık için standartlaştırılmış diller ve bunun altında bir grup farklılaşmış dialektler"[2] arasındaki ilişkinin çalışılmasında bir yarar olabileceği önerisidir. Nitekim dile ilişkin sadeleştirme hareketleri, Deutsch'un "daha yoğun bir iletişim için bireylerin mobilizasyonu"[3] olarak adlandırdığı şeyde önemli bir rol oynar. Malherbe'nin yazılı Fransızca'nın temeli Paris'in kömür taşıyıcılarının dili olmalıdır önerisinden Osmanlı Vakanüvisi Esad Efendi'nin üslûb "kolayca hazmedilebilir"[4] olmalıdır ifadesine kadar -"harekete geçirilmiş" bu ülkelerde bu sürecin bütünü ve parçası olan- sözcüklere ve üslûba karşı tutumların geniş bir spekt-

(2) Deutsch, *op. cit.*, s. 125.
(3) Deutsch, *op. cit.*, s. 200?.
(4) Bkz. aşağıda s.260, dn. 42.

rumu uzanır.

Daha özel bir bağlamda, Türk dil hareketleri, reform ve millî bilincin doğuşu arasındaki ilişki uzun zamandır bilinmekte olmasına rağmen, Türkiye'nin modernleşmesinin sosyal iletişimin evrimi açısından çalışılmamış olması dikkat çekicidir. Örneğin, yine bununla ilişkili olarak, XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren çeşitli dönemlerde, yazmaların, basılı kitapların ve gazetelerin dağıtımına kıyasla sözlü olarak nakledilmiş "bilgi" üzerine bir çalışma mevcut değildir. Bir diğer ihtimal olarak, bu türlerin aldığı çeşitli "biçimler"; Osmanlı edebiyatçılarının sembolik ve imagistik kaynakları; ve modernleşmeye[5] eşlik eden tasvirdeki dekğişmeler hakkında da bir çalışma yürütülmedi.

Bugüne kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal iletişimin evrimi üzerine yapılan incelemeler ya edebî-tarihî oldu ya da Türk düşüncesinde Batılı fikirlerin etkisi üzerinde yoğunlaştı.[6] Doğru, Türkiye'deki modernleşme üzerine yapılan çalışmalarda, bu yaklaşımlar bile ancak son zamanlarda kullanılmaya başlandı; bu nedenle gelecekteki "Doğu'ya karşı Batı" türünden araştırmalar daha uzun bir müddet gerekli bilgileri vermeye devam edecekler. Bu bağlamda ortaya çıkan soru, Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'nın etkisinin bir "Doğu kültürü" üzerindeki kabuğu kran Batılı fikirler şeklindeki bu basit kavramla en doğru bir şekilde değerlendirilip değerlendirilemeyeceğidir. Basit bir neden-sonuç ilişkisiymiş gibi ortaya koyulan ve bilardo oyunundaki gibi topa vurma ve diğerlerini yerinden etme gibi kaba bir benzetmeden kay-

(5) Şiirdeki tema değişiklikleri için bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. Baskı, (İstanbul, 1955) s.40-47, 300.

(6) Birinci yaklaşımın bir örneği için bkz: Agah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları* (Ankara, 1949); ikincisi için; Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism* (London, 1950).

naklanan böyle bir açıklama, asıl gücünü Batılı fikirlere borçlu olmayan fikirler tarihindeki "yerli" gelişmeleri tamamıyla açıklamaz. Dış baskılardan bağımsız işleyen bu "yerli" değişme mekanizmaları Türk entellektüel modernleşme sürecini elinde tutar. Burada incelemekte olduğumuz süreç bu noktayı oldukça iyi gösterir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda dilde sadeleştirmenin tarihi birbirini takip eden ve içiçe geçmiş üç aşamaya bölünebilir. "Avrupaî etkiler" bu aşamaların herbirinde işlemez ve etkili olmaya başladıkları noktayı bulup çıkarmak çok basit bir iş değildir.

Bu üç aşamadan en önce meydana gelen ilki, devlet bürolarındaki iletişim boşluklarının doldurulmasına bir çare bulmak için el yordamıyla yapılan girişimler, yani 18. yy. sözlük ve gramer hareketleri ve buna eşlik eden, İslam klasiklerinden yapılan çevirilerin çiçeklenişidir.

Bu süreçteki ikinci aşama, aynı hastalıkları tedavi için Sultan II. Mahmud'un (1808-1839) son yıllarında alınan tedbirlerden oluşur. Bu aşamada, hem doğrudan hem de dolaylı batılı etkiler ortaya çıkar. Dilde sadeleştirmede üçüncü ve son aşama konuşma Türkçe'sine oldukça yakın olan standart bir yazı Türkçe'sini kurmakta başarılı olan Türk gazetecilik hareketiydi. Bununla birlikte bu üç aşamanın hepsi de, aynı devamlılığın parçalarıdır; hepsi de XVIII. yüzyılda da Osmanlı İmparatorluğu'nda yükselen bir iletişim krizini çözmek için yapılan çabaların çeşitli cepheleridir.

Bu krizi analiz etmeye başlamadan önce, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en önemli iletişim kanallarının durumunu anlatmak için burada birkaç söz edilecektir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda iki farklı kültürel dünya birbiriyle fazla ilişkisi olmadan yanyana yaşıyordu. Bunlardan biri, kısmen sözlü olarak nakledilmiş edebî geleneklerin dün-

yası, folk-kültür dünyası, hikâyeler, epikler ve yaygınca okunan popüler şiirdi. İkincisi, "yüksek" kültür dünyası, ilkinden hemen hemen Çin seddiyle ayrılmıştı. Divan edebiyatı diye adlandırılan bu ikincisinin kalitesi yükseltilmiş atmosferinde, iletişim araçları, ulemanın nisbeten ufak bir grubu, merkezî idarenin "bölümlerinin" yüksek kademeli memurları (Hacegan) ve birkaç tane de hiçbir yere bağlı olmayan "hommes de lettres" tarafından kontrol edildi. Genellikle münevverlerin büyük bir kısmı birtakım hükûmet mevkilerini elle-rinde tutuyorlardı. Böylece iletişimin stratejik hatları hükûmet mekanizmasında toplandı ve bütün pratik amaçlarına rağmen, "iletişim" devlet memurlarının kendi edebî ürünleriyle birbirlerini memnun etmek imkânı ve idarî ve adlî bilgi akışını devam ettirmek anlamına geldi.

XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut ve bir süreden beri birikmekte olan, önemli bir iletişim krizi, ulemanın düşük standartları ve azalan sayısına dair o dönemde yapılan şikayetlerden anlaşılabilir. Bu şikâyetler yukarıda sözünü ettiğimiz münevverler arasında ortaya çıktı. Çağdaş Türk araştırmacıları genellikle bu standartların düşmesini "ulemanın çöküşü"ne atfettiler. Gerçekte, bu çok genel tanımlama, farklı başlıklar altında çalışılabilecek ve hepsi dikkate değer birkaç gelişmeyi kapsar.

Eğitimin gerilemesinden bahseden en azından üç şikâyet türü bulunup ortaya konabilir. İlki, oldukça erken başlayan karşılıklı yakınmanın en genel çeşidi olarak, ulema "tamamen yazma becerilerinden yoksundu, bu mânâda pek çok durumda ulema umerâdan ayrılamaz"[7] idi. Bu, diğerleriyle birlikte, XVII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış bir âlim olan Hezarfen Hüseyin Efendi tarafından dile getirilmiş bir eleş-

(7) Robert Anhegger, "Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devlet Teşkilatına dair mülâhazaları", *Türkiyat Mecmuası*, X (1953), 392.

tiridir. Osmanlı İmparatorluğu'nun bir "tabakası", ki, imparatorluktaki eğitim kurumlarının[8] büyük çoğunluğunu kontrol ediyor ve öğretim programlarını düzenliyordu, içindeki bu yetersizliğin artışının sebepleri genellikle ulema ailelerinin değişmezliğine atfedilegelmiştir. Bu süreç Türk edebiyatı hakkında ilk kapsamlı Batılı çalışmanın yazarı olan İtalyan Toderini tarafından aşağıdaki sözlerle ifade edildi:

> "Hukuk adamları önce Türk akademilerinde bir çalışma süresinden geçmedikçe hiçbir göreve erişemezler. Müderrislik makamını doldurduktan... o zaman Naiblik, Mollalik ya da Kadılık... bu önceden düzenlenmiş prosedürle yargının çeşitli basamaklarını başarıyla çıkabilir... sonunda en yüksek müftülük rütbesine ulaşır.
> Fakat bir nevi kalıtımsal olan görevler sık sık bahsettiğimiz yargı derecelerini kendilerine ihsan olunmuş olan şahsî iltimaslar yoluyla başarıyla atlayan Dürrizade, Pirizade, Dâmâdzade ve diğer bir çokları gibi soylu ve zengin ulema aileleri arasında dağıtıldı. Onlar yine de kendilerinin bütün aşamaları başarıyla geçtiklerine dair diplomalar edinmek mecburiyetindeydiler. Bir süre önce uygulanmaya başlayan bu yolsuzluk yetenekli insanları fakirlik içinde şevksiz ve tembellik içinde dalkavuk yaparak Türk Edebiyatının en büyük önyargısını oluşturuyor."[9]

Bundan biraz farklı bir şikâyet de büyük Osmanlı edebiyat adamı ve kâtibi Katip Çelebi tarafından dile getirildi. Bir devlet "dairesinin" eski bir çalışanı olan Katip Çelebi duruma farklı bir açıdan baktı. Daha 1656 kadar erken bir tarih-

(8) Ulemanın da görev aldığı ancak saray tarafından kontrol edilen Enderun Mektebi'nde sağlanan eğitim hariç tutulursa.

(9) [J.B.] Toderini, *De la Litterature des Turcs*, çev. Cournand (Paris, 1789), II, s.?. Yukarıdaki anlatımın doğruluğu için krş. Joseph von Hammer-Purgstall, *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung* (Vienna, 1815?), II, ss. 403-4.

te, Mizan al-hakk fi ihtiyar al-ahakk'inda[10] Katip Çelebi, dar fikirliliğin sebebi ve Osmanlı edebiyatçılarının çöküşüne yol açıcı olarak gördüğü, ulema tarafından sağlanmakta olan eğitim sistemine saldırdı.

Sonunda aşılmaz iletişim güçlüklerine yol açan bu sosyal sürecin bir üçüncü ifadesi, Türk tarihçisi Cevdet Paşa tarafından verilir.[11] Kendisinin daha önceki eleştirilerin hem bir tasfiyesi hem de bir sentezi olan bakış açısı, şu bulgusuna dayanır: başlangıçta ulema ve merkezî hükûmet çalışanları tarafından eşitçe paylaşılan idarî ve siyasî işlerin bilgisi XVIII. yüzyıla gelinceye kadar, merkezî hükûmet çalışanlarının tekeline geçti.[12]

"Kalem adamlarının" bu göreli avantajının, ulema standardındaki gittikçe büyüyen çözülme yüzünden mi olduğu yoksa devlet işlerinin idaresinin giderek artan bir şekilde yeni becerîler gerektirdiğinden mi, zira bunlar ulemanın ağırlıklı dinî eğitim programıyla verilemezdi ve böylece ulemanın çıkar sağlayamadığı "içerde eğitim"i zorunlu kıldı, olduğu pek açık değil. Oldukça açık olan bir şey ise, XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyıl başlarının imparatorluğun[13] "anayasal hukukunda" bir karışıklık, fermanlarda ve devlet belgelerinde hızlı bir çoğalma ve "devlet kalemleri" ve bürolarının sayılarında bir artış getirdiğidir.

Devlet belgelerini kaleme alabilen kişilerin kazandığı artan önem hakkında bir fikir, tarihçi Hammer tarafından Va-

(10) Bkz. Katip Çelebi, *The Balance of Truth*, çev. ve notlandıran G. L. Lewis (London, 1957), s.26; Orhan Saik Gökyay, "Katip Çelebi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri", *Katip Çelebi: Hayat ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, der. Türk Tarih Kurumu (Ankara, 1957), s. 89, 182-83.

(11) Cevdet, *Tarih*, 2. baskı (İstanbul, 1309/1893), V, s. 107-108.

(12) Hammer, *Staatsverfassung...*, II, ss.102-175.

(13) *İbid.*, I, ss. 31, 73-74. Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, kısım I, cilt I, s. 197. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı* (Ankara, 1948), s.48.

kanüvis Vasıf Efendi'nin Babıâli'nin bürolarından birinin başına aday gösterilmesi anlatılırken verilir:

> "O [Vasıf] Rusçuk'dan Sumnu'ya vardığı zaman, onu hemen göze çarpan kabiliyetini kolay ve zarif bir üslûbla birleştirecek biri olarak gören Muhsinzade [Sadrazam Muhsinzade] onu Divan-ı Hümayun'a Hace olarak atadı. Bu atama belgesini ona verirken, Divan'daki efendilerin her şeyden ziyade aslen hattatlar- kalem kullanmanın ustaları olduklarına işaret ederek, usule göre kendisine "bu vesile ile Hoca atandın" demeyip "seni bir hattat atadık" diye konuştu."[14]

Yine ünlü, fakat tembel sözlükçü, Sümbülzade Vehbi Divan-ı Hümayun'daki işinin gereklerine dayanamayıp 1740'larda ulema arasına katıldığı zaman, önemli devlet belgelerinin kaleme alınmasında kendilerine yardım etmesi için yalvaran hükûmet adamları tarafından peşi bırakılmadı. Reis ül-küttab İsmail Raif Bey en sonunda kendisini Divan'daki eski işine dönmesi için ikna etmeyi başarabildi.[15]

Öyleyse özetle, eldeki eğitim olanaklarının, yetkin kalem adamlarının artan taleplerini karşılamakta yetersiz kaldığının birdenbire farkedilmiş olduğu görülüyor.

Yüksek bürokratik mevkileri sıkıntıya sokan hadiselerden biri de edebî Türkçe'de ustalaşmanın son derece zor olmasıydı. Bu, ikisi de Türkçe'den daha zengin diller olan Farsça ve Arapça tarafından sunulan çekici imkânların sebep olduğu bir özellik, yazılı dilin karmaşık tabiatı yüzündendi. İdeal bir model sağlayıcı olarak Arap edebiyatına bak-

(14) Hammer, *Historie de l'Empire Ottoman...*, (Paris, 1835-1843), XIV, s.305. Hammer'in Hace'yi yukarıdaki manada "chef de bureau" olarak tercümesi için bkz. Hammer, *Staatsverfassung...*, II, III. Divan'ın bir tarifi için, ibid., II, ss.412 vd.

(15) Ali Canib Yöntmen, "Sümbülzade Vehbi", *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, I (1946-47), s.83.

tığımızda şu sonuca varıyoruz: "onlar için [XVII. ve XVIII. yüzyıl Türk yazarları] Türkçe belagat için bir tecrübe sahasından başka bir şey değildi."[16]

Bu taklit eğiliminin yapısal bir sonucu, aynı zamanda edebî Türkçe'nin hantallaştırılmasına da katkısı olan özel bir üslûbun yaygın kullanımıydı. Bu Arapça'da önceleri vurgu yaratmak için kullanılan fakat daha sonraları "ince" nesrin bir işareti haline gelmiş seci (Arapça'da sadj')[17] diye adlandırılan metotdur. Bu, bir cümle içindeki durakların, noktalama işaretlerinin yokluğunda, kafiyelenmiş sözcükler ile gösterilmesiyle oluşuyordu. XVIII. yüzyıla varıncaya kadar, mânâ, sık sık kulağa hoş gelen kafiyenin uğruna terkedilerek, secinin kullanımı Osmanlı üslûbunda bir zorunluluk haline geldi.

İlginç olan nokta, bu tip bir aşırı titizliğin şiirden daha çok nesirde yaygın olmasıdır. Böylece Ali ve Naima gibi Osmanlı Vakanüvisleri kendi rivayetlerinde basit bir dil kullanmalarına rağmen zarif bir deyim yapabildiklerini en azından önsözlerinde göstermek arzusuna dayanamazlar.[18] Divan edebiyatının ilk olarak resmî çevrelerde üretilmesinden sonra, kitabet-i resmiye diye bilinen ve resmî yazışmalarda kullanılan Türkçe de, en azından edebî Türkçe'nin tumturaklı ve dolambaçlı sözleri kadar, bunun tarafından kuşatıldı.

Resmî üslûbun güçlüğü nedeniyle, genel olarak resmî çevrelerde tutulan görüş, hiçbir özel edebî becerisi olmayan genç bir katip özellikle parlak bir gelecek bekleyemezken, edebî kabiliyetli genç bir adamın önemli bir mevki verilmesi

(16) Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi,* I, s.XVIII.
(17) F. Krenkow, "Sadj", *Encyclopedia of Islam,* IV, ss.43-44.
(18) İsmail Habib [Sevük], *Edebiyat Bilgileri* (İstanbul, 1943), s. 289 vd.

için ek bir eğitime ihtiyacı olmadığıydı.[19]

Eğer söz dizimi (sentaks/nahiv) kurallarıyla ilgili güçlük resmî tarzda ustalaşmayı zor kıldıysa, sözcükler de kitabet-i resmiyede ustalaşmayı arzulayanlar için önemli bir engel oluşturdu. Resmî yazışmalarda kullanılan Arapça ve Farsça sözcüklerin sayısı nedeniyle, sözlükler büyük bir öneme sahipti. Ama sayıları da çok azdı. Bu durum Türkçe olmayan kelimelerin yanlış kullanılmasıyla sonuçlandı. Bu sözcüklerin kullanıldığı anlamlar çok kere her yazarın kendi hayal gücünün ürünüydü.[20] Modern Türkçe'nin devraldığı nisbeten sınırlı Arapça sözcüklerin çoğu, bu mirasın damgasını taşır.

Dönme İbrahim Müteferrika'nın bir matbaa kurmak için izin istediği dilekçesinde, ki bu tip bir müessesenin ilk müslüman sahibiydi, iyi bir Türkçe-Arapça sözlüğe çok geniş ihtiyaç olduğunu delil göstermesi ve böyle bir kitabın basılmasının imparatorluktaki eğitimi canlandırma meselesine en iyi çözümü getirebileceğini belirtmesi yukarıdaki bilgilerin ışığı altında sürpriz sayılmaz.[21]

Müteferrika'nın başvurusu kabul edildi ve sözlük layıkıyla basıldı. Bu sözlüğün piyasaya çıkmasının eğitimdeki darboğazların aşılmasındaki katkısı, bu sözlüğün el yazması nüshası 350 kuruştan satılırken, yeni basım nüshanın sadece 25 kuruşa malolması gerçeğinden çıkarılabilir.[22]

(19) Mustafa Nihat [Özön] *Türkçede Roman Hakkında Bir Deneme* (İstanbul, [1939]), s.66.

(20) Tanpınar, *XIX'uncu Asır...*, s.XVIII.

(21) Selim Nüzhet [Gerçek], *Türk Matbaacılığı*(İstanbul, 1928), s.40 vd.

(22) Sözlük Vanlı Mehmet B.Mustafa (Ö.1591)nın Ebubekir el Razi'nin (Ö. 1003) *Sıhâh-ı Cevherisi*'nin bir özetiydi. Bu zamanda elde edilebilecek diğer iki sözlük Ahterî (XVI. yüzyıl) ve Ferheng-i Şuûrî (XVII. yüzyıl ortaları) idi. Vani'nin sözlüğünün (yazarının isminden dolayı Van Kulu adıyla bilinir) yayımlanmasından kısa bir süre sonra 1723'de Şeyhülislam Esad Mehmed Efendi, Türkçe-Arapça ve Farsça, Lehcetü'l Lugaât'ını tamamladı. Bkz. Agâh Sırrı Leved, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları,* (Ankara,

Fakat, "yüksek" Osmanlı edebiyatının son bir temel ögesi de analiz edilmedikçe, imparatorlukta yaşanılan iletişim güçlüklerinin yukarıdaki ifadesi bile dilde sadeleştirme ve modernleşme arasındaki nazik ilişkiyi göstermek için yeterli değildir. Hem Divan Edebiyatı hem de Kitabet-i Resmiye'nin bu en önemli unsuru esoteric (batini/gizli) gelenekti.

Gerçi edebî fantezilerin katkısız bir modası da kendi kendine belli bir edebî esoterizm üretebilirdi, fakat dili süslemek tutkusuyla sadece dolaylı olarak ilişkide olan diğer pek çok unsur da, bu belli bir zümreye ait oluştaki o kalın kabuğun yaratılmasına yardımcı oldu. Bu unsurlardan biri yazma faaliyetinin kutsallıkla kuşatılmış doğası biçimindeki İslamî düşünce ise,[23] diğeri de öğrenmeye karşı olan yarı-sihirli (semi-hermetic) tutumdur; başka bir ifadeyle Osmanlı öncesi döneme kadar giden, hattatlar arasındaki bir gelenek.[24]

Bu şartlar altında, Hz. Muhammed'e atfedilen "ilim Çin'de bile olsa arayınız" hadisinin öğrenmeye yönelik İslamî ve Osmanlı tutumlarını belirlediği şeklindeki ortak inancın bir tadilat gerektirdiği görülmektedir. Örneğin peygamberin hadisini tekzip eden çıkmazlardan bir tanesi İslam felsefecisi al-Farabi'de (Hicri X. yüzyıl) bulunabilir. Al-Farabi "Platon'un Kanunlar'ına (Laws) yazdığı Özet'inin (Summary) giriş kısmında ilimleri halka göstermediği ve açıklamadığı için Platon'u över. Buna karşılık o da, bilgiyi alakasız kişilerden saklamak için muamma ve kinaye metodunu kullanmıştı."[25]

Bu tür sınırlandırmaların edebî sonucu halihazırda incelemekte olduğumuz süsleme modasıydı. Bu durum, fonetik işaretleri çok açık yazabilmek için apaçık bir çaba gösteril-

1949), s. 173; F.Babinger, Stambuler Buchwesen im XVIII Jahrhundert (Leipzig, 1916), s. 11.

(23) C.Huart, "Kalem", *İslam Ansiklopedisi*, VI, s.127.

(24) F.Krenkow, "Katib", *İslam Ansiklopedisi*, VI, s.431.

(25) Rosenthal, *Political Thought in Medieval İslam* (London, 1958), s. 130.

miş bir mektup alan katibin öfkelenişi hakkındaki iyi bilinen mesel de çarpıcı bir biçimde gösterilmiştir. Geniş bilgili katip bunu zekâsına karşı bir hakaret olarak kabul etmişti.[26]

Ancak bu gülünç edebî sonuçların arkasında daha az gülünç ve daha adamakıllı sosyal ve siyasî oluşumlar pusuda bekliyorlardı. En azından XIX. yüzyıl ortaları Türk reformcularından biri de, ki kendisi aşağıda göreceğimiz gibi aynı zamanda resmî üslûbun da bir eleştiricisiydi, resmî yazışmalarda kullanılan Türkçe'nin güçlüğünü "avam"ın dönemin kanunlarıyla ilgilenir hale gelmelerini önlemek arzusuna bağladı.[27] Gerçekten de, hem ulema hem de kalem erbabı arasında kitlelerin anlayışları dışında kalan konulara burunlarını sokabilecekleri gibi bir korku olduğu doğrudur.[28]

XVII.yüzyılda İngiliz diplomatı Rycaut, bu tutumla imparatorluktaki matbaa'nın durumu arasındaki ilişkiyi oldukça akıllı bir biçimde kurmuştu.

> Basım sanatı... onlar arasında kesinlikle yasaktır çünkü bu onların... hükümetleri için aykırı olduğu kadar tehlikeli de olan ilim öğrenmenin inceliklerini elde etmede bir başlangıç olabilir...[29]

Gerçekten de, ilk Türk matbaası kurulduğu zaman karşılaştığı muhalefet, nahiv (sentaks), tarih ve askerî manevra gibi laik bilimler üzerine kitaplar basılacağı gerçeğinden daha çok, kitap dolaşımındaki artışa ulemanın itirazları yüzündendi.[30]

(26) Krenkow, "Katib", s.431.
(27) Ziya Paşa, "Şiir ve İnsan", *Hürriyet*, 7 Eylül 1868.
(28) Katip Çelebi, *The Balance of Truth*, s.12. Babinger, *Stambuler Buchwesen...*, s.23, n.1.
(29) Sir Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire* (London, 1686), s.32.
(30) Gerçek, Türk Matbaacılığı, s.?. Server İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri* (İstanbul, 1939), s.7.

Hatta XIX. yüzyılın başında, ünlü hattat Mustafa Rakım Efendi Divan-ı Hümayun'da bir kariyer arzulayan gençleri eğitmek için basitleştirilmiş yeni bir metod geliştirdiği zaman, bu yenilik bir skandal yaratmıştı. Diğer geri kalan hattatlar kendisine karşı ayaklandılar. Şans eseri olarak, dönemin hükümdarı Sultan II. Mahmud'un kendisi de bir hattat ve basitleştirmenin bir destekçisiydi. Yazının güzelliğinden de büyülenerek Rakım Efendi'ye arka çıktı.[31]

Bu bağlamda sadeleştirme sürecindeki son bir boyutu, yani sadeleştirmenin geçimlerini bozduğu insanların bencil çıkarlarını, önemsememezlik edemeyiz. Ancak en azından matbaaya muhalefet hadisesinde, konu üzerindeki otoriteler, muhalefetin büyük bir kısmında "dışardakileri" yazının entellektüel dünyasına sokmamak için sıkı bir kararlılık olduğu noktasında anlaşmaktadırlar.[32] Türk dilindeki sadeleştirmenin hareket kazanmasından epey sonra, 1880'lerde bile, Vakanüvis Lutfi Efendi, Türk eğitim kurumlarının tarihi üzerine çalışmasında, 1870'de bir Osmanlı üniversitesi kurulması için yapılan yarım kalmış teşebbüse kendisinin en büyük itirazının derslerin ayrım gözetilmeksizin herkese açık olması olduğunu belirtiyordu.[33]

O zaman bu esoterizm karşısında Kitabet-i Resmiye'nin kabuğunu kırmak için yapılan her tesebbüs kendiliğinden radikal-modernist bir adımdı. Ve gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu'nda, en başından beri, reformist politikalar, res-

(31) Rakım Efendi ve reformist Reisülküttab Ebubekir Ratıp Efendi arasındaki ilişkiler için bkz. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar* (İstanbul, 1955), I.269. Divan-Hümayun Kalemi için Hammer, *Staatsverfassung...*, ss.11, 109. Rakım Efendi tarafından yaratılan skandal için: Ebuzziya Tevfik, "Rical-i Mensiye", *mecmua-i Ebuzziya*, XXI (1317/1899), s. 438.

(32) Kun, "İbrahim Müteferrika", *İslam Ansiklopedisi*, V (1951), s. 898.

(33) Ahmed Lutfi, "Türkiye'de Maarif Teşkilatı 1267-1287", *T.T.E.M.*, XVI (1927), s.305.

mî iletişim akışını daha serbest kılma yolundaki girşimlerle birleşmiştir.

Münevver devlet adamı Dâmâd İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı sırasında imparatorlukta tesebbüs edilen modernleşmenin ilk önemli safhasında, bu mânâda İbrahim Paşa tarafından yapılan en önemli hareket, Müteferrika'ya verdiği ve matbaanın kurulmasıyla sonuçlanan destek oldu. Bu gayrete paralel olan diğer bir şey, süslü bir üslûp kullanmaktan kaçınmalarına dair İbrahim Paşa'nın zamanın Vakanüvislerine verdiği talimatlardı.[34] Yine aynı türden bir şey de, Türkçesi bulunmayan İslam klasiklerinin tercümeleri için oluşturulan bir programa İbrahim Paşa'nın himayesidir. İbrahim Paşa, daha matbaanın kurulması sırasında gösterdiği tipik bir doğrudan yaklaşımla, kendilerine eldeki bir yazmanın tümü değil de sadece bölümleri tahsis edilmiş alimlerden oluşan bir tercüme komisyonu topladı. Parçalar zamanla birleştirildi ve yaygın bir dağıtım için hazır hale getirildi.[35]

Türk edebiyatının gelişimi üzerine yapılan çalışmaların şu anki durumunda, Rönesans Avrupa'sının tipik bir özelliği olan benzer tercüme hareketleriyle yukarıdaki faaliyetler arasında herhangi bir bağlantı kurmaya çalışmak için çok erken olur, ama benzerlikler gelecekteki karşılaştırmalı çalışmaların başarısı için bir teminat olabilir. Her halükârda, XIX. yüzyıl boyunca sadeleştirme hareketiyle bütünleşen bu iki mesele, yani sadeleştirme ve daha yaygın bir okura erişme girişimi, İbrahim Paşa'nın ölümüne kadar zaten görülebilir haldedir.

İbrahim Paşa'nın bu çabaları kendisinin de öldürüldüğü gerici ayaklanmalar sonrası aksi bir sonuca ulaştıysa da, dili sadeleştirme hareketi, İslam klasiklerini daha yaygın bulu-

(34) İsmail Habib [Sevük], *Edebiyat Bilgileri*, s.289 vd.
(35) E.J.W.Gibb, *A History of Ottoman Poetry* (London, 1900-09), IV, s. 13.

nabilir kılma tesebbüsleri ve artan sayıda insana edebî beceriler kazandırma hamlesi buradan itibaren giderek artan bir hız kazanacaktı.

Matbaa İbrahim Paşa'nın ölümünden sonra yaklaşık olarak 10 yıllık bir süre (1742) kapalı kaldı. 1784'e kadar da faaliyetsiz kaldı ama bu tarihte tekrar işlemeye başladığı zaman ilk ürünlerinden birisi bir nahiv (sentaks/sozdizimi) çalışmasıydı.[36]

Birkaç yıl sonra da matbaadan önemli bir sözlük çıktı piyasaya.[37] Bu 1723 ile 1732 tarihleri arasında oluşturulmuş olan ve nihayet 1799'da basılan bir çalışmaydı. Yazarı da eski bir şeyhülislam olan Esad Mehmed Efendi'ydi. XVIII. yüzyılın geç dönemlerindeki bu sözlük hastalığı, XIX. yüzyılın ilk üç çeyreğinde 23 baskıya ulaşan Sümbülzade Vehbi'nin ünlü Farsça-Türkçe ve Arapça-Türkçe sözlüklerinin yazılmasıyla doruğuna erişti.[38] Böylece 1729 ile 1830 arasında Türkiye'de basılan çalışmaların yüzde yirmisinin sözlükler, gramer kitapları ve nahiv çalışmalarından ibaret olması güçlükle bir tesadüf eseri olarak görülebilir.[39]

Yine bu sıralarda Vakanüvis Asım Burhan-i, Kati isimli Farsça sözlüğü bir Türkçe-Farsça sözlüğe, Firuzabadi'nin Kamus'unu da bir Türkçe-Arapça sözlüğe dönüştürdü ve böylece en ünlü sözlükçü oldu.[40] Asım'ın çalışmasının buna ilâve edilebilecek bir sonucu da, bazı uzun zamandır unutulmuş Türkçe terimleri bulup çıkartmasıydı; bunları kullanmak zo-

(36) İbn al-Hadjib'in Kafiya'sı (Türkçe'de Kafiye). Babinger, *Stambuler Buchwesen...*, s.22.

(37) Lehcet ul Lugat. Babinger, *Stambuler Buchwesen...*, s.24.

(38) Bunlar Nuhbe-i Vehbi ve Tuhfe-i Vehbi olarak bilinirdi. Yöntmen, "Sümbülzade Vehbi", s.102. Çeşitli baskıları için: Fehmi Edhem Karatay, *İstanbul Üniversitesi Türkçe Basmalar Alfabe Kataloğu* (İstanbul, 1956), II, ss. 849-60.

(39) Hammer, *Historie...*, XIV, ss. 492-507.

(40) Bkz. M.Şakir Ülkütaşır, "Mutercim Asım", *Türk Dili*, I (1951), ss. 34-35.

runda kaldı zira o zaman kullanımda olan Türkçe kelime haznesi tanımlamakta olduğu Arapça sözcüklerin bütün nüanslarını vermekte yeterli değildi.

Böylece Müteferrika'nın Osmanlı kültüründe neyin yanlış olduğunu açıklamadaki yön değiştirici girişimleriyle, Osmanlıları Batı kültürünün ürünleriyle ilgilenir hale getirme çabaları sadece sinirli bir ilgiyle karşılaşırken;[41] ve geç XVIII. yüzyılda bile Reisülküttab Atıf Efendi "kolayca anlaşılır sözcükler ve deyimler"[42] ibaresinde ifadesini bulan horlanmış fikirlerin bir sözcüsüyken, edebî becerilerin daha geniş bir dağılımına yol açacak olan itici güçler, İbrahim Paşa'nın gayretleri sayesinde, harekete geçirilmişlerdi.

Matbaanın bu ikinci faaliyet döneminde dikkati çeken diğer bir husus da, İslam klasiklerinden yapılan tercümelerdeki canlanmaydı. XIX. yüzyılın ilk on yılları boyunca edebiyat ve felsefe alanlarındaki bu tercümelerde gerçek bir çiçeklenme vardı.

Yine bu sıralarda (erken XIX. yüzyıl)dır ki, dili sadeleştirmek için yapılan şahsî gayretlerle devlet politikası arasında tekrar bir irtibat sağlanması başarıldı. Bu birleşme için uygun fırsat propaganda amacıyla oluşturulan ilk Osmanlıca metnin basılması oldu. Tebaasının hiçbir şekilde yararına olmayan yeniçerileri yıkmak için birleştirici faaliyetlerle uğraşmaya mecbur kalan Sultan II. Mahmud, hükümdarlığının oldukça erken dönemlerinde, reformlarını savunacak yayınlar yoluyla mümkün olduğu kadar fazla sayıda tebaasına doğrudan yardım isteğinde bulunmaya karar vermiş görünüyor. Böylece dönemin seyyahı Mac Farlane'den öğreniyoruz

(41) Toderini, *De la Litterature des Turcs*, III, 105.

(42) Bernard Lewis, "The Impact of the French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of ideas", *Journal of World History*, I (1953), s. 121.

ki Vakanüvis Esad Efendi tarafından verilen yeniçerilerin ortadan kaldırılmasına ilişkin izahat, *Uss-u Zafer*[43], "genel dağıtım için planlanmıştı"[44] ve reformlara karşı güzel duyguları teşvik etmeye niyetliydi. Böylece kitabın dili kasten sadeleştirildi. "Tam olarak alt durumda olmayıp ancak orta sınıf diye isimlendirmemiz gereken bazı Türklerin"[45] arasında soruşturmada bulunan Mac Farlane "hâlâ çok yüksek bir üslûpda ya da fazlaca yüksek bürokrasinin tarzında yazılması..." nedeniyle "bunlar [Türkler] arasında bunu *[Uss-u Zafer'i]* anlayabilen bir kişiyi zorlukla" bulmaktan dolayı şaşkındır.[46]

II. Mahmud'un kendisi de birleştirici faaliyetlerinin yolunda bulunduğu daha aşikâr faaliyetlere olduğu kadar bu ex-officio dile de tahammülsüz hale gelebildiğini gösterdi. Nitekim, 1829'da Rus orduları Edirne şehrini tehdit ettiği zaman, Ruslara karşı alınan tedbirleri sultana bildirmek için ağır ve aşırı titiz bir üslûb tasarlamak için zaman harcayan devlet görevlilerini sertçe paylamıştır. Bu durum üzerine yazdığı İrade-i Seniyye'de Mahmud söyle ihtar ediyordu:[47]

> "Bu surette kâtibane elfaz ile şöyle tedbir olundu, böyle olunacak denilip de vakit geçecek olursa, mazallah işlerin pek çirkin suretlere varacağı aşikârdır."

Şayet II. Mahmud, İbrahim Paşa tarafından harekete geçirilen politikaya devam ediyorduysa, resmî tarihçisi Esad da sadeleştirme hareketine kendi katkılarını gerçekleştiri-

(43) Mehmed Esad, *Uss-u Zafer*, 1.baskı (İstanbul, 1243), 25 Temmuz 1827'de başladı.
(44) Charles Mac Farlane, *Constantinople in 1828...*, (London, 1829), II, s.23.
(45) *Loc. cit.*
(46) *Loc. cit.*
(47) Sevük, *Edebiyat Bilgileri*, p.291.

yordu. Esad Efendi'nin ünlü bir Arapça "edebiyatçı el kitabı"nın[48] tercümesine yazdığı önsöz, edebî sadeleştirme teorisinin ilk ifadesi olarak ortaya çıkar. Bu önsözde Esad Efendi, kapalı deyimlerin kullanımını hazımsız yiyeceklerle kıyas eder; sadece "sağlam mideli" bir azınlık dışında, geride kalanların bundan bir yarar sağlamadıklarını belirterek, bunun yerine çoğu Arapça ve Farsça terimlerin çıkarılmasına, "daha az fakat daha anlamlı ifadelerle"[49] yerlerinin değiştirilmesine katıldı ve üslûbun da benzer endişeler tarafından yönlendirilmesi gerektiğini öğütledi.

Bu sırada, azıcık bir gramer ve nahiv eğitimiyle devlet bürolarına hergün artan sayıda çalışan sağlama problemi hâlâ vahimdi. Sultan Mahmud'un bu problemle uğraştığı yol sadeleştirmeye yaklaşımların nasıl ve ne kadar yetersiz kalmış olduğunu da gösteriyor.

Sultan, bekleyebileceğimizin tersine, eğitilmiş insan eksikliğinin üstesinden gelmeye yarayacak yeni ders kitaplarının yazılması için talimat vermeyip, XÇ. yüzyılın Semerkantlı âlimi Ali Kuşçu'nun nahiv denemesinin çevrilmesi ve basılması için tâlimat verdi. Bunda da metnin ulemaya bile yabancı olması sebebiyle bir hayli muhalefetle karşılaştı.[50]

Böylece sadeleştirme hareketi ve klasiklerin neşredilmesi gibi iki gelişme, ki iletişimi kolaylaştırmak için zorunlu olarak el yordamıyla yapılan teşebbüslerdi, bazen kullanışsız "garibe"ler yaratmak için birleşebiliyorlardı ve bir çıkmaz sokakta bitirilebiliyordu. II. Mahmud'un reformlarıyla, ondan sonra gelen takipçisi Abdülmecid dönemi boyunca yürütülen-

(48) Al-İbshihi'nin al-Mustatraf fi kull Fann mustazraf. Bkz. C.van Arendonk, "al İbshihi", *Encyclopedia of Islam*, II, s.443; Esad'ın önsözü için: Köprülüzade Mehmed Fuad, *Millî Edebiyat Cereyanlarının ilk Mübessirleri ve Divan-ı Türki-i Basit* (İstanbul, 1928), s.32.

(49) Köprülüzade, *op.cit.*, s.32.

(50) Ahmed Lutfi, *Tarih*, IV, s.84.

ler arasındaki tipik bir farklılık, 1850'lerde, aşağıda hakkında çok şey söylenecek olan, yeni kurulmuş Osmanlı İlimler Akademisi (1850) için sonunda Fuad Paşa ve Cevdet Paşa tarafından tam ve basit bir modern gramer kitabının yazılmasıydı.

Esad Efendi kendi *Uss-u Zafer*'inde bile övmüş olduğu o sadeliği başaramamıştı ama, üslûbunda daha basit inşaların ve dilin belirmeye başladığı bir diğer çağdaşı edebiyatçı vardı o sırada. Bu, Osmanlı şair ve Sadrazamı Akif Paşa'ydı. E.J. W.Gibb'in belirttiği gibi:

> "Herhangi bir Batı dilinden ne bir kelime bilen ne de merak eden eski klasik hocaların bu inançlı talebesi... Osmanlı nesrini sıkıca sarmış ve elini kolunu zincirlemiş olan eski hantal ifade tarzından kurtulmak ve kendisi için hemen, değer biçilemez bir miras gibi takipçilerine bıraktığı, daha serbest, daha basit ve daha doğal bir üslûp yaratmaya doğru yönelecekti."[51]

Akif Paşa ile ilgili akılda tutulması gereken diğer bir nokta da, bu sadeliğin hemen hemen tamamen kendisinin de içinde olduğu bir diplomatik olayı -o ünlü- hikâye edişiyle sınırlı olmasıdır. Bu Akif Paşa'nın Tabsıra'sıdır.[52] Başka bir deyişle, öyle görünüyor ki Akif Paşa'nın tabiiliğinde, onu üslûbunu açıklaştırmaya iten şey, kendi resmî kapasitesindeki bir olayı açıklıkla izah etmek gerekliliğiydi.

Akif Paşa'dan sonra, iletişim problemi bir kere daha Tanzimat reformlarının mimarı Sadrazam Mustafa Reşid Paşa tarafından ele alındı. Şimdi devlet işlerindeki kolayca izlenebilir bir artışla birlikte, Reşid Paşa, XVIII.yüzyılda mevcut olmuş olan durumun daha şiddetlenmiş bir haliyle karşı kar-

(51) E. J. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* (London, 1900-1009), V (1905), s.328.

(52) Bkz. [Akif Paşa], *Tabsira-i Akif Paşa* (İstanbul, 1300/1883).

şıya geldi. O, problemi, her ikisi de tamamen orijinal olmasa bile önemli katkılar olan iki yoldan halletti; bir yandan resmî dili sadeleştirmeye girişti ve diğer yandan hükümet çalışanlarının eğitimi için yeni eğitim kurumları meydana getirdi. Reşid tarafından devlet adamlığı için yetiştirilen insanlardan biri olan tarihçi Cevdet Paşa'nın (1822-1895), Reşid'den bahsederken anlattığı gibi:[53]

> "Vadi-i inşada yeni bir çığır açtı. Küttâbın çoğu onu taklid eyledi. Hariciye Nazırı Âli Efendi ile Divan-ı Hümayûn tercümanlığından amedî olan Fuad Efendi onlar dahi bu yolda Reşid Paşa'nın eserine iktiza ile akran ve emsallerine faik olmuşlar idi. Ben de bu yolu beğendim ve bu tarz üzere inşa-yi kelâma heves ettim."

Bu süreç tamamen sıkıntısız değildi; Örneğin Ali Paşa söz konusu olduğunda, Reşid Paşa onun dilsel gösterişçiliğini, henüz genç bir memurken, mührüne kazıttığı zarif şiiri sildirterek ezmek zorunda kalmıştı.[54]

Hükûmet memurlarının eğitimlerini kolaylaştırmak ve onları gerekli dilsel gereçlerle donatmak için Reşid Paşa, diğer özel okullar yanında, *Mekteb-i Maarif-i Adliyye* ve *Mekteb-i İrfan*'ı (veya *Mekteb-i Ulum-u Edebiye*) kurdu. İki kurumda da normal bir Fransız lise programının uyarlaması yürütüldü. Ancak iki kurum da kısa zaman içersinde durakladı.[55]

Reşid Paşa ayrıca katipler arasında kendilerini fırsattan yararlandırmak isteyen kimseler için Babîâli'de parasız

(53) Cevdet Paşa'nın yayınlanmamış Tezakir'inden aktaran, Ahmed Hamdi Tanpınar, *XIX'uncu Asır Türk Edebiyatı*..., s.111.
(54) Said Paşa, *Gazeteci Lisanı* (İstanbul, 1328/1910), s.24.
(55) Bkz. İhsan Sungu, "Mekteb-i Maarif-i Adliyyenin Tesisi", *Tarih Vesikaları*, I (1941), ss. 212-213. Okul 1839 Şubat'ında kuruldu.

Arapça ve Farsça dersleri de koydurttu. 1830'lar ve 1840'larda hâlâ daha böyle bir eğitim için şiddetli bir ihtiyaç vardı. Yazma becerileriyle ilgili ortaya çıkan ve şüphesiz daha erken dönemlerde daha sık meydana gelen tipik bir durum da, dil sahnesinin yetkili bir gözlemcisi olan Said Paşa tarafından aşağıdaki gibi anlatılır:[56]

"Bir tarihte onunla (Şakir Paşa'yla) sarayda münakid bir encümen-i hususi-i vükelâya dahil olmuştum. Mevzu bahis olan mesele hakkında reyler ihtilaf etti. Şakir Paşa muhalif reyde idi. Esbabını söyledi. Badâ mazbataya geçmek için o esbabı kemâl-i süratle kaleme aldı. Yazdığı kâğıdın muhteviyatı hem elfazen hem efkâren güzel idi. Fakat cümleler birbirine muttasıl değil idi. Bu sebeple encümen beğenmedi. Mazbataya nakle salih değil, mealinde bir sözle tashih et diye kâğıdı amedci efendiye verdi. Tashih tabiri bu mahalde sahih ise o da öyle yaptı. Ama, birçok fıkralarını gayrı taammüden hıfz etti."

Said Paşa devamla şunları belirtti: mademki bir diğerine rast gelen cümle kurmak için sadece sınırlı bir sayıda biçim vardı; öyleyse bu tür geri döndürülemez bozmalar oldukça yaygındı.

Açıkça "dış etkiler" olarak adlandırılacak şeylere rastlanılması Reşid Paşa'ların dönemindedir. Said Paşa'ya göre, Reşid'in dilin durumunu sağlamlaştırmak için sarfettiği ısrarlı çabalar Fener Rumları Aydınlanma fikrinin ilk muhataplarını olmuş olan imparatorluk tebaası- konseyleri yüzündendir.[57]

Kendisinin dil meselelerindeki beklentilerini en parlak bir şekilde gerçekleştiren kişi Reşid Paşa'nın bir yardımcısı olan Cevdet Paşa idi. Hem sistemli dil sadeleştirmesini hem

(56) Said Paşa, *Gazeteci Lisanı*, s.50.
(57) Said Paşa, *Gazeteci Lisanı*, s.106-107.

de popülarizasyonu teşvik eden ilk resmî belge de Cevdet'in kaleminden çıkmadır. Bu Encümen-i Dâniş'in (1850) (Osmanlı Bilimler Akademisi) nizamnamesine yazdığı giriştir. Yine burada da bir akademi fikri Avrupa kökenliydi. Akademinin yakın sonuçlarından birisi de Reşid Paşa'nın koşullar ne vakit kuruluşuna izin verebilirse kurulacak olan bir Osmanlı üniversitesinde kullanmayı umduğu, inceden inceye işlenmiş ve özen gösterilmiş metinler olacaktı. Gerçekte bundan daha da ilerisi kastedildi: Bunun asıl olarak Osmanlı dilini sadeleştirme ve bilgi yaymayı amaçlayan bir harekete dönüştürmek için tasarlandığı, akademinin nizamnamesindeki girişte oldukça açıktır. Bu nizamnamede ifade edilene göre, geçmişte:

> Çok iyi bilindiği gibi bütün medeniyetin yararlı hedefine bilginin farklı türlerinin yayılması ile ulaşılabilir. Sonuç olarak, bir yandan zevk sahibi kişileri eğlendirmeyi amaçlayan saf edebî çalışmaların yapılması teşvik edilirken, bu vesile ile eğitimini tamamlayan ve genişleten vasıtaları sağlaması için, popüler zekânın ihtiyaçlarına uyan ve basit bir üslûpla yazılmış teknolojik ve bilimsel kitaplar üzerinde de ısrar edilecektir.
> Böylece Allah'a şükürler olsun ki, taht-ı humayuna geçtiği günden beri en yüce ve en güçlü olan efendimiz dikkatini imparatorluğun bütün vilayetlerinde kültüre yöneltmiş... ve özellikle medeniyeti popüler sınıflar arasında yaymak işini deruhte etmiştir.[58]

Böyle bir kuruluşun ilk sonuçlarından birisi, Batı'dan Jean Baptiste Say'in Catechisme d'Economie Politique'i[59] gibi bazı önemli tercümelerin yayınlanmasıydı.

Kendisi görev dışında kaldığı zamanlarda devlet adamla-

(58) E. d'Eschavannes, "Academie des Sciences de Constantinople", *Revue de i'Orient*,,XII (1852), ss.361-372.

(59) *İlm-i Tedbir-i Menzil* (İstanbul, 1268/1851-52).

rı için "arpalık" olarak kullanılan Encümen-i Dâniş, bu sebeplerle Reşid Paşa'nın beklentilerini yerine getiremedi. Halbuki 1860'larda Münif Paşa gibi kişilerce şahsî olarak ele alınan tercüme programları ve ansiklopedist hareket Reşid Paşa'nın devlet destekli kurumundan daha fazla başarılıydı.

Bu arada dil üzerindeki ustalığı kolaylaştırmayı amaçlayan yeni kitaplar yayınlandı. Bunlardan biri, bir Arapça gramer kitabını kendisine model olarak alma geleneğini yıkan ilk Türkçe gramer kitabıydı.

Daha önceki dönemlerde, Türk dilinin Arapça kurallar tarafından sağlanan kalıba iyice oturduğu varsayıldığından, hiçbir Türkçe gramer kitabı yoktu. Örneğin Bishop Southgate 1836'da Türkiye'ye yaptığı seyahat üzerine izlenimlerinde Türkçe için mevcut bir sistematik eğitim olmadığını hayretle ifade etmiştir:

> İstanbul'da profesyonel Türkçe hocalarının çoğu, ve ancak birkaç tanedir, bu niteliktedir, yani Hıristiyandırlar. Türkler nadiren ticaretle meşgul olurlar ve gerçekten çaba da göstermezler... çünkü... hiçbir sistematik bilgiye sahip değildirler. Türk dilinin simetrisi gibi takdire şayanlığı, yapısının tek tipliliği gibi mükemmelliği, düzenliliği, kural dışılıklardan arınmışlığı ve formları gibi felsefîliği, bugüne kadar bir gramer olmadan orijinal halinde değişmeden kalmıştır. İntizâmı ve güzelliği nazarî bir kaza olarak görünüyor. Bir Türk, dilini çocukluğunda öğrendiği kadarıyla bilir.[60]

Böylece bir Türkçe gramer kitabı yazılması Türk dilinin modernleşmesindeki temel bir hadiseyi oluşturur. Bu çalışma, Harbiye'den bir profesör tarafından oluşturuldu; zira askerî emirlerin kaleme alınması işi, Osmanlı Türkçe'sinin

(60) Horatio Southgate, *Narrative of a Journey through Armenia...* (New York, 1840).

Arapça ilhamlı karışıklıklarına kendini bırakamazdı. Böylece "kaba Türkçe'ye" oturacak yeni gramer kuralları icat edilmeliydi.[61]

Daha sonra tercüme bürosunun bir Türk üyesi de Türkler için ilk Fransızca gramer kitabını yazdı.[62]

O dönemde ortaya çıkan en göze çarpıcı gramer kitabı Fuad Paşa ile Cevdet Paşa tarafından oluşturuldu. Bu basit, kısa ve kolay metin XIX. yüzyıl boyunca bir baskıdan diğerine ulaştı ve II. Mahmud tarafından kurulan 8 yıllık Rüşdiyelerde standart bir ders kitabıydı.[63]

1850'lerin sonunda Cevdet ve Fuad Paşalar ayrıca Elif, Vav ve Ye harflerinin telaffuzunun basitleştirilmesi için yeni bir sistem üzerinde çalıştılar. Bu sistem daha sonra Salnamelerin basımında kullanılmıştır.[64]

Genellikle Fuad ve Âli Paşalar Reşid Paşa'nm faaliyetlerine devam etmeye giriştiler. Ancak bazen eski üslûbun canlanmasını önlemekte de acizdiler. Örneğin bu, XIX. yüzyıl ortalarında oluşturulan tıbbî sözcükler örneğinde oldukça geçerlidir. O zaman tıp okulunda eğitim Türkçe yürütülmeye başlandı.

Batı tıp çalışmalarını tercüme edecek bir komisyon ku-

(61) Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul, 1939-1943), s.301. Bu askerî okul için gramer ders kitabı yazma geleneği Abdullah Ramiz Paşa'nın *Emsile-i Türki*'si ve "lecture expliqiee" bir metnin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk örneği olan Süleyman Hüsnü Paşa'nın *Mebani ul-İnşa*'sı ile devam ettirildi; Süleyman Paşa, Reşid Paşa'nın kısa ömürlü yeni "fakültelerinden" birinin mezunudur. Bkz. *Süleyman Paşa Mahkemesi*, der. Süleymanpaşazade Sami (İstanbul, 1911-1912), s.24 vd.

(62) Yusuf Halis Efendi'nin *Miftah ul-Lisan*'ı. Bkz. Karatay, *Türkçe Basmalar*, I, s.266; Hayreddin, Vesaik-i Tarihiye ve Siyasiye (İstanbul, 1326/1909), II, s.65.

(63) Karatay, *Türkçe Basmalar*, I, ss.130-131. 1851 ile 1893-94 yılları arasında 13 baskı yaptı.

(64) Bianchi, "Bibliographie Ottomane", *Journal Asiatique*, seri V, XVI (1860), s.336.

ruldu. Fuad Paşa tercümede kullanılan dilin iyice basit olabilmesini kesinleştirmek için yeni tercümelerin Babiâli tarafından kontrol edilmesi gerektiğine dair talimatlar verdi. Fakat verdiği talimatlar yerine getirilemeden önce öldü ve yeni tıp terimleri de Arapça'yla dolduruldu.[65]

Burada sorun yeni bir bilimsel terminoloji hazırlamak sorunuydu- bugünün Türkiye'sinde bile çözülememiş bir mesele... Zaten 1847'de İngiliz seyyahı Mac Farlane, aşağıda ifade ettiği gibi, bu güçlüklere dikkat çekmişti:

"Bilimsel terimlere karşılık bulmak için ya yeni kelimeler bulmak ya da yeni bir biçime veya anlama soktukları bazı Arapça kelimeleri ortaya koymak zorundalar. Bilimsel amaçlar için gerçekten hemen hemen tamamen yeni bir dil oluşturacaklardı; ve bu yapıldığı zaman, öğrencilere anlaşılmaz geldiği farkedildi. Bana söylendiğine göre, genç bir adam bu yeni bilim Türkçe'sini edinmek için kendisine gerekli olan süreden birazcık daha fazla çalışarak bilimsel kitapları orijinalinden okuyacak kadar Fransızca'yı öğrenebilir. Bu sefer, yine insanlar, bu yeni dilin ne tamam ne de sabit olmayışından; çoğu fikrin, veya basit şeylerin bile, bununla ifade edilemeyişinden; tercüme edenlerin sık sık Fransızca veya Latince terimlere karşılık bulmak zorunda kaldığından; yeni kelime üretenlerin tek tip bir sistemi ya da ilkeyi izlemediklerinden; ve birinin terminolojisinin diğerininkinden farklı olmasından yakındılar. Geniş bilgili katipler, Arapça'nın yardımıyla matematiğin ve kanaatimce belli bir ölçüde kimyanın üstesinden gelebilirlerdi; ama bu sefer de öğrencilerin Arapça'yı öğrenmeleri gerekiyordu. Bilimlerin tümünde karşılaşılan güçlük ziyadesiyle fazlaydı."[66]

Avrupa terimlerinin girişinin böyle etkili bir şekilde engellenmesinin sebebi, bir tür dile ilişkin muhafazakârlık yü-

(65) Levend, *Türk Dilinde Gelişme...*, s.121 vd.
(66) Charles Mac Farlane, *Turkey and Its Destiny* (London, 1850), s.272.

zünden, Avrupa sözcüklerini Osmanlıca resmî yazışma üslûbuna sokmanın cüretkâr ve kararlı bir reformcu kişilik gerektirmesiydi. İşte III. Selim'in danışmanı Tatarcık Abdullah Molla'nın resmî bir belgede Türk harfleriyle Avrupaî bir sözcük kullanmasına imkân veren bu çeşit bir cesarettir. Bu belge 1789'daki barış görüşmeleri sırasında kaleme alındı ve kullanılan kelime *status quo*ydu. Said Paşa'ya göre bundan sonra resmî Türkçe'ye sokulan diğer iki Avrupaî kelimenin- *politique* ve *diplomatie*- Babıâlî üslûbçuları tarafından kabul edilmesi 40 yıl almıştır.[67]

Sadeleştirme için resmî çabalar hâlâ iletişim sorunlarıyla uğraşmaya çalışırken ve her zaman yeni sorunlarla karşılaşırken, daha Reşid Paşa zamanında Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk dilinin sadeleştirilmesi için en önemli kanalı sağlayacak bir gelişme meydana gelmişti. Bu Türk gazeteciliğinin doğuşudur.

Osmanlı İmparatorluğu'nda basılan ilk gazete geleneksel münevverlerden daha geniş bir çevreyi bilgilendirmeyi amaçlamış olan yazıların zorunlu olarak sade ve açık olmak zorunda olduğu, *Takvim-i Vekayi* idi. 1840'larda Churchill isimli bir İngiliz'in sahibi olduğu ilk özel Osmanlı gazetesi ortaya çıktı. Bu, *Ceride-i Havadis*'di. Yazı kurulu *Takvim-i Vekayi*'nin eski çalışanları tarafından oluşturuldu. Başlangıçta çok başarılı olmayan *Ceride*'nin yıldızı ancak, İstanbul halkı gazeteyi, Kırım Savaşı boyunca Churchill'in cepheden yolladığı savaş yazıları için almaya başladığı zaman parlayışa geçti. *Ceride* ayrıca okuyucularını Victor Hugo'nun *Sefiller*'inin tercümesi gibi sanat köşeleriyle cezbetti. *Ceride*'nin tarzı tamamen bir yenilikti. Ve yazı kurulunun Ali Âli ve Hafız Müşfik gibi üyeleri oldukça geniş bir okuyucu kesimiyle iletişimde başarılı olmuş ilk kişiler kabul edilirler. Şair Şi-

(67) Said Paşa, *Gazeteci Lisanı*, s. 41 vd., s.45.

nasi gibi Türkçe üslûbun daha tanınmış sadeleştiricilerinin bir habercisi kabul edilen eski diplomat Mustafa Samide Ceride'nin kadrosunda çalıştı.[68]

Fakat Türk dilinin sadeleştirilmesine en büyük katkıyı gerçekleştiren Şinasi'nin kendisidir.

İbrahim Şinasi Efendi 1824'de doğdu. Erken bir yaşta *Tophane Kalemi*'ndeki kariyerine başladı. Bu vazifedeyken Müslüman olmuş bir Fransız topçu subayından Fransızca öğrendi. Tophane Muşiri Fethi Ahmed Paşa tarafından teşvik edilerek, Avrupa'ya gönderilmek için Serasker'e başvurdu. İsteği kabul edildi ve Şinasi Kamu Maliyesi ve Edebiyat çalışarak 1854'e kadar Paris'de kaldı. Dönüşünde kısa bir süre için, giderek eğitimi ulemanın elinden almakta olan ve 1846'da Reşid Paşa tarafından kurulmuş olan eğitim komitesinde yani Meclis-i Maarif'de çalıştı. Bundan az sonra, idarî kariyerlerinin ilk basamaklarında olan muhtemel rakiplerinin yerlerini tayin etmekte ustalaşmış olan Ali Paşa, bir bahane bulur bulmaz onu görevinden uzaklaştırdı. Şimdi Şinasi kendini yayıncılığa adamıştır. Bir meslektaşı, Agâh Efendi'yle birlikte 1860? güzünde yayınlanmaya başlayan yeni bir Türkçe gazeteyi kısa bir zaman için yönetti. Bu *Tercüman-ı Ahvâl*'di. 1862'de yeniden kamu hizmetine alınınca, bu sefer kendi başına, Osmanlı başkentinde 1830'dan beri çıkmakta olan 4. gazeteyi, *Tasvir-i Efkâr*'ı yayınlamaya başladı. Kendisinden öncekilerinin öncü çabaları ve özellikle *Ceride-i Havadis*'in katkısı olmuş olan sanat sayfası ve dış haberler gibi köşelerin ağızlarda bıraktığı tadın da yardımıyla, Tasvir-i Efkâr çabucak siyasî fikirler kadar yeni edebî ifadeler

(68) Mehmet Kaplan, *Namık Kemâl* (İstanbul, 1948), s.135, kendisi hakkında bilgi için bkz. İbnulemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul, 1930-1942), s.1646-1648.

için de bir forum haline geldi.[69]

Herkesçe kabul gören "idee recue"nin gelişmesine göre, Şinasi'nin katkısının yeniliği hakkında hiçbir şey *Tasvir-i Efkâr*'ın bir koleksiyonunu incelemekten daha şaşırtıcı olamaz. Bu sütunlardaki hiçbir şey siyasî ya da dilsel bir radikal tavrı belli belirsizce bile olsun akla getirmez. İnsanlara hitap eden nesrin katkısız kullanımıyla, kendisinin de gazetenin ilk sayısının Sunuş'unda belirttiği gibi, Şinasi'nin gazetecilik üslûbu Divan Edebiyatı'nın geleneksel esoterizmiyle doğrudan doğruya tezat teşkil eder. Devrimci olan nokta, kendisinin realizmi olarak adlandırabileceğimiz siyasî ve sosyal olayları yazmaya olan ilgisidir. Bu üç yeni üslûbî tertibin katkısız kullanımıyla Şinasi, Osmanlı edebî çevrelerinde -bugün anlaşılması güç olan- bir kızgınlık yarattı. Şinasi'nin getirdiği bu yenilik *Tasvir-i Efkâr*'ın çıkışından 40 yıl sonra Osmanlı okurları tarafından unutulmuştu bile. Ebuzziya Tevfik -Türk gazeteciliğinin kahramanlık günlerinden geriye kalanlardan birisi- 1911'de kendi okurlarına, gençliğinde dünyada neler olup bittiğini öğrenmeye istekli kendisi gibileri için bulunabilen pek fazla bir şey olmadığını, hatırlatmak zorunda kalmıştı. Genel dağıtımda olan çalışmalar sadece aşk maceraları (Romances) idi-geleneğin debdebesiyle hemen hemen aynı biçimler haline sokulmuş aşk maceraları. Ebuzziya, üslûbta kişiliklerin hadımlaştırılması yüzünden hikayelerin tıpatıp birbirinin aynısı olduğunu da anımsamadan edememiştir; öyle ki, Akif Paşa'nın bir kayık gezintisini anlattığı bir mektubu, anlatımındaki göreli tazelik nedeniyle

(69) "Bu sadece Türkiye'deki ilk resmî olmayan gazete değil [bu doğru değil zira *Tasvir-i Efkâr*, kendisinden öncekilerin sınırlı popülaritesi gözönüne alındığında, ilk gazete de olabilirdi], modern okulun ilk ifadesidir... Burada ilk defa, bir büyük Avrupa dilini iyi bilen ve dahası takdir eden bir Osmanlı edebiyat adamı, Türkçe edebî üslûbun tüm yapısını ilk temellerinden başlayarak yeni baştan inşa etmeye koyuldu." Gibb, *Ottoman Poetry*, V, s.26.

basılmaya değer görülmüştü.[70]

Şinasi'nin kalem oynattığı dönemde, kendisinin üslûba ait yenilikleri hâlâ siyasî imalara sahipti; burada sadeleştirme ve popülarize etme, imparatorluğu etkileyecek kararların sadece yüksek hükûmet çevrelerinde tartışılması gerektiği fikrine dolaylı bir saldırı anlamına geliyordu. Bu Âli ve Fuad Paşaların, Reşid Paşa'nın "yeni tarzı"na gösterdikleri teşviklere rağmen, tamamen bağlı oldukları bir fikirdir.[71]

İşte bu edebî tartışmaların taşıdığı siyasî imalardan ötürüdür ki *Tasvir-i Efkâr*, "eskiler ve yeniler arasındaki kavga"nın eşdeğeri bir dil münakaşasının sonucu olarak en büyük satışına ulaştı. Bu tartışmada Şinasi klasik Türkçe'nin taraftarlarına karşı dört başı mamur bir mücadele ile meşguldu.[72]

Tasvir-i Efkâr'ın okunabilmesindeki kolaylık ve revaçtaki ilgilerinin taşıdığı özellikler bir hayli başarıya sebep oldu. Fakat daha önemlisi, sahneye Şinasi'nin çıkmasıyla birlikte, o güne kadar sadece resmî iletişimden oluşmuş olan ya da münevverlerin seçilmiş kesimleriyle sınırlanmış olan iletişim süreci, birdenbire Şinasi'nin kendisinin de hitabettiği "millet"e açıldı. Böylece de tamamen farklı bir dünyaya -içinde Şinasi tarafından büyütülen ideolog gazetecilerin epey bir güç kullanmaya kalktıkları bir dünyaya- geçişi gösteren bir akıcılık ve bir evrensellik kazanıldı. Şinasi'nin kendisinin politikaya girmesi, Âli Paşa'ya karşı bir entrikaya bulaşarak

(70) Ebuzziya Tevfik, "Rical-i Mensiye", *Mecmua-i Ebuzziya*, XIX (1317/1899-1900), s.339; Ebuzziya Tevfik, "Süleyman Nazif Beyefendiye", *Mecmua-i Ebuzziya*, (1329/1911), s.579.

(71) Cevdet Paşa'nın *Tezakir*'inden aktaran, Ebul'ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (İstanbul, 1946), s.10, n.8.

(72) Bu tartışma küçük bir kitapçık olarak basıldı: bkz. İbrahim Şinasi, *Muntahabat-i Tasvir-i Efkar: Mes'ele-yi Mebhuset-u Anha*, der. Ebuzziya Tevfik, 1. baskı (İstanbul, 1303/1885).

sürülmesi; hepsi gazete okuyuculuğunu epeyce artıran son bir gelişmenin parçalarıydı. Bu aşama 1860'ların Anayasacılık ve Temsili Hükûmet meselelerini ön sırada tutarak ilgili bir okuyucu yaratmaya yardımcı olmuş olan 1860'ların özgürlükçü coşkusuydu. Bu meseleler Türk gazetelerinde tartışılamazdı ama Şinasi'nin talebesi Namık Kemâl tarafından yönetilen ve yazı verilen "göçmen" Türk basınının ana temalarını oluşturdular. Bu tür gazeteler Türkiye'de geniş ve gizli bir dağıtıma sahipti.

Ziya Paşa ve Namık Kemâl'in başını çektiği Yeni Osmanlılar diye adlandırılan bu yeni grubun önemli üyelerinin hepsi kendi fikirleri için en iyi araç olarak buldukları basit, açık ve nüfuz eden bir Türkçe'yle yazıyorlardı. Aralarındaki önde gelen kişilerin tümü siyasî eleştirileri yanında edebî Türkçeyi eleştirmek için de zaman buldular. Namık Kemâl'in eleştirisi bunun "halkı" cehalet içinde tutması iken,[73] Ziya Paşa bunu bir yönetici "kliğin"[74] aracı olarak eleştirdi, Ali Suavi ise buna dalkavukluk ederek alçaltıcı olduğu için saldırdı.[75] Günlük dildeki zengin bir edebiyatın yararının güçlü millî bağları yaratması olduğu fikrinin ilk defa ortaya çıkışı Namık Kemâl'in yazılarındadır.[76]

Genç Osmanlılar'ın yayın organı olan Hürriyet'te dile getirilen bütün bu eleştiriler Osmanlı nesrinin sadeleştirilmesi fikrini popüler hale getirdi. Diğer yandan Genç Osmanlılar tarafından kullanılan üslûp da hemen popüler oldu.

Dil reformunun teknik yönleri söz konusu olduğunda, Genç Osmanlı faaliyetinin de başlangıcına rastlayan, erken 1860'lar, Münif Paşa tarafından yönetilen Cemiyet-i İlmiye'-

(73) Mehmet Kaplan, *Namık Kemâl* (İstanbul, 1948), s.136.
(74) Ziya Paşa, "Siir ve İnşa", *Hürriyet*, 7 Eylül 1868, s.4.
(75) Ali Suavi, bir okuyucuya cevap, *Muhbir*, 27 Zilhicce 1283-2 Mayıs 1867, s.1..
(76) Mehmet Kaplan, *Namık Kemâl* (İstanbul, 1948), s.136.

yi Osmaniye gibi yeni oluşturulmuş âlim topluluklarında dil reformunun bu daha spesifik yönlerinin de tartışılması nedeniyle göze çarpar. Bu toplulukta Osmanlıca'nın sadeleştirilmesiyle ilgili yer alan en erken tartışmalar Kafkasyalı Müslüman yazar Feth-Ali Ahundzade'nin bir önerisinin sonuçlarıydı. Feth-Ali Rus kültürel etkilerinden nasibini almış biri olarak daha 1857 kadar erken bir tarihte Arap alfabesinin bir reforma ihtiyaç gösterdiğini ortaya atmıştı. *Cemiyet-i İlmiye-yi Osmaniye*'deki tartışmalar boyunca, Ahundzade Arap alfabesinin terkedilmesi ve yerine Latin alfabesinin getirilmesini önerecek kadar ileri gitti.[77] Bu öneriler reddedildi ama Cemiyet, Ahundzade'nin fikirlerini sunmasına imkân sağladığı için de övgüye layık görüldü.

1869'da Arap alfabesinin bırkılması meselesi yeniden alevlendiği zaman, dil reformunun bu daha teknik yönüne Namık Kemâl tarafından da dikkat gösterildi. Kemâl, Arap alfabesinin reformu gibi daha ılımlı bir şeyi tercih ederek, açıkça bu çözüme karşı çıktı.[78] Böylece resmî üslûbun karmaşıklığı hakkındaki eleştirilerine rağmen Yeni Osmanlılar, sadeleştirme için kendi önerileri dahilindeki sabit bir noktadan öteye geçemeyen kültürel muhafazakârlıklarıyla geride kaldılar.[79]

Yaygınca kullanılan ve anlaşılan bir gazetecilik üslûbunun katkısız kuruluşunun ötesine açılan yolu göstermek, ye-

(77) Mirza Bala, "Feth-Ali", *İslam Ansiklopedisi*, IV (1947), ss.577-80.

(78) F.A. Tansel, "Arap Harflerinin Islâhı vê Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri", *Belleten*, XVII (1953), s.234-37.

(79) 1860'larda kendi basit yazış yollarını bir standart olarak yerleştiren gazeteciler sadeleştirme hareketinin öncülüğünü de hükûmetin elinden aldılar. Böylece Kitabet-i Resmiye bertaraf edildi ve gereksiz kelimelerden oluşan kokuşmuş havuzun çamurlarına terkedildi. Bu bertaraf edişin bir sonucu, Atatürk döneminde zorla yürütülen dil reformundan seneler sonra, bugün bile, resmî nesrin oldukça katı kalışıdır. Özellikle Dışişleri Bakanlığı'nda, bir virgülün bir noktalı virgül yapılması hâlâ müsteşarların dikkatini gerektirir.

nilikçi bir dilci olmasına rağmen, siyasî olarak muhafazakâr bir kişinin ayrıcalığıydı. Bu Türk devlet adamı ve edebiyatçısı Ahmed Vefik Paşa'dır. 1860'larda ve 70'lerde, Ahmed Vefik Paşa konuşulan Türkçe'nin en erken ve en "saf" biçimleriyle ilgilenmeye başladı. Böylece Türkçe'nin Çağatay dialektini araştırmaya başladı. O zaman yazdığı bir sözlükte, Vefik Paşa Türkçe kelimelerin köklerini Çağatayca'da aramaya teşebbüs etti.[80] Bir açıdan bu gelişme dilde sadeleştirme hareketinin mantıkî sonucuydu. Fakat Batılı çalışmaları bolca okuyan Vefik Paşa'nın dillerin orijinleri hakkında o günün Avrupa'sında yaygın olan benzer bir ilgiye yakalandığı hakkında da çok az şüphe vardır.

Vefik Paşa'nın Çağatay Türkçe'sini yazılı dile dönüştürme girişimleri, Namık Kemâl'in alaycı yorumunu da cezbedeceği gibi,[81] çok da başarılı değildi. Başarısızlığının bir sebebi, bilgili bir Osmanlı olarak aynı zamanda Arapça ibareler haznesini de göstermekten hoşlanmasıydı. Üslûbu sonuçta, klasik Osmanlıca, basit Türkçe ve Çağatayca sözcüklerin bir karışımıydı. Fakat Orta Asya'daki Türklerin saygıya değer atalar oldukları hissi de bununla birlikte geçerli hale geliyordu. Vefik Paşa'nın kendisi, onların başarılarına ciddî bir ilgi gösteren ve Türklerin erken tarihleri üzerine bir metin hazırlayan ilk Osmanlıdır. Osmanlı kavramından Türk'e doğru olan bu değişme sadece Vefik Paşa ile sınırlı değildir. İmparatorluktaki bütün milliyetlere hitabedebilecek bir Osmanlıcılık ideali yaratmadaki başarısızlık yavaş yavaş hissedilmeye başlıyordu. Rüzgârın esmekte olduğu yönün bir göstergesi, 1875'de yayınlanan Cevdet Paşa gramerinin gözden geçiril-

(80) Bu sözlük, *Lehce-i Osmani*, için bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, "Ahmed Vefik Paşa", *İslam Ansiklopedisi*, I (1941), s.209.

(81) Namık Kemâl'in Vefik Paşa'nın bu faaliyetleriyle dalga geçen bir mektubu için bkz. Mehmed Zeki Pakalın, *Ahmed Vefik Paşa* (İstanbul, 1942), s.135.

miş yeni baskısının artık Kavaid-i Osmaniye diye değil de Kavaid-i Türkiye diye adlandırılması gerçeği idi.[82]

Dille ilgilenen bütün gruplar arasında en göze çarpan katkı kesinlikle gazetecilerinkidir. Onların çabaları nedeniyle, II. Abdülhamid dönemine kadar, Namık Kemâl'in yaratmayı arzu ettiği yani Osmanlılar arasında bir birlik bağı sağlayabilecek olan günlük dildeki zengin ve etkin bir edebiyat için temeller hazırlanmıştı. "Günlük" Türkçe'deki bu edebiyat XX. yüzyılın ikinci on yılına kadar kesin bir biçim almadı. Böylece Kemâl'in hayal etmiş olduğundan biraz daha dar sonuçlara hizmet edecekti ama, ideallerin bir birleştiricisi ve millî gücün bağlarından biri olarak o zaman 60 yıl önce yerine getirilememiş bir rol oynadı.

Yukarıda anlatılanların gelişiminden görülebilir ki, Deutsch'un argümanının ilk aşaması, yani "bir halkın birliğinin gerekli vasfı... bireyler arasındaki iletişimin göreli yeterliliğidir",[83] Osmanlı için oldukça doğru görünüyor. Maalesef Deutsch, teorisinin bu bölümünü birkaç özel ve ayrıntılı örnekle büyük ölçüde geliştirmiyor. Burada, uzun zaman Avrupa'daki entellektüel gelişimin akışı dışında kalmış bir ülkedeki edebî-dilsel evrim süreciyle ilgili olarak tam da bunu yapmak için bir girişimde bulunuldu.

Genel olarak, edebî-dilsel araştırmaya adanmış birkaç çalışmanın yazılışı ve millî birliğin inşasındaki bu erken safhanın diğer safhaları, milliyetçilik ile ilgili daha kapsamlı ve karşılaştırmalı çalışmaların kurduğu kat kat daha sıkı temeller üzerine yerleştirilebilir. Gerçekten de, bu ilk noktanın doğal sonucuna, yani "millî asimilasyon ve farklılaşma"ya, Deutsch'un yaptığı gibi, varılabilmezden önce bu tür yoğun

(82) Bkz. Karatay, *Türkçe Basmalar*....,, I, s.131. Ziya Paşa'nın İslam öncesi dönemin "bozulmamış" Türkçe'sine dönüş öğüdü için, bkz. İsmail Hikmet Ertaylan, *Ziya Paşa* (İstanbul, 1932), s.150.
(83) Deutsch, *op. cit.*, s.162.

araştırmalar yürütülmelidir.[84]

Deutsch'un modelinin özünü oluşturan bu sonuncusu, şimdiye kadar kendisinin en çok dikkatini verdiği fikirdir. Ancak bunun ne ölçüde bir milliyetçilik çalışması için uygulanabilir olduğu daha erken dönemlerle ilgili mevcut bilgi birikimine bağlıdır.

Türkiye burda güzel bir örnek sağlar.

"Asimilasyon" kavramının Türkiye'ye uygulanabilirliği ile ilgili ayrıntılı bir araştırma bu çalışmanın sınırları dışında kalmasına rağmen, Türkler arasındaki millî birliğin katı inşasının, dilsel azınlıkların bir dilsel çoğunluk tarafından asimilasyonu ile bir ilişkisi bulunmadığını bir sonsöz olarak belirtebiliriz. Ancak Deutsch'un çalışmasının bütününün işaret ettiği husus, asimilasyon sürecinin evrenselliğini kanıtlayacaktır.

Deutsch'un "hızlı bir Batılılaşma süreci"ne atfettiği birlik konusunda Türkiye'yi bir istisna olarak gösterdiği doğrudur.[85] Fakat gerçeklerden oldukça ayrı olarak, hatalı bir şekilde, Türk Milliyetçiliğinin doğuşunu Atatürk döneminden itibaren tarihlendiriyor ve *"status quo*'nun özüne"[86] bağlı "milliyetçilik öncesi sınıf" gibi yanlış bir görüşe dayanıyor, "hızlı bir Batılılaşma süreci" ifadesi de meseleye cevap bulmaktan çok onu mazur göstermenin bir yolu olarak gözüküyor- üstelik herhangi bir "asimilasyonun" ortaya çıkarılamadığı örneklerden birisinde.

(84) *İbid.*
(85) *İbid*, s.77.
(86) *İbid.*

Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol

Vatan muhabbeti bütün kavimlerde yaygındır... fakat Türkler arasında bilhassa kuvvetlidir ve ortak benzerlik ve mizac tecanüsünden dolayı onlar arasında daha bir kıymete sahiptir.

El Cahiz (IX. Yüzyıl)

Çeviren: Fahri UNAN

Türkiye, kelimenin mutad anlamıyla gelişmekte olan bir ülke değildir; O, birkaç asırdır bünyesinin özelliklerini sürdüren bir devlettir. Sonuç olarak, siyasî kültürü tarih içinde oldukça gerilere giden ögeleri şekillendirmiştir. Devlete hizmetin hem ethos ve eidos'una ve yüzlerce yıldır siyasî kültürü içinde toplanmış değerlerin tatbikiyle görevlendirilen bürokratik bir cihaza sahiptir. Devletin yapısı İran'dan bir parça daha gevşektir, fakat durum halkın önemsiz ve siyasî geleneğin cılız olması özelliğiyle temayüz eden Arap devletlerinden veya devlet teşekkülünün yeni oluştuğu Pakistan'dan hissedilir derecede farklıdır. Türkiye örneğinde ve daha az bir oranda İran da, gelişmekte olan ülkelerin hayatî bazı meseleleri -ki bu meseleler pek çok Arap devletinde şiddetlidir,

(*) "Opposition and Control in Turkey", *Government and Opposition*, Vol.1, No.3, (April 1966), ss. 375-387.

meselâ bir ulus kimliği geliştirmek, şahsî bağlılıkları ortadan kaldırmak, kendilerini sanayileşmenin *take off* merhalesine erişmeye adamak gibi- çözme yolunda iyi bir yerdedirler. Şu durumda, "Ortadoğu" başlığı altında modernleşme basamağının farklı safhalarında birkaç ülkeyle karşı karşıyayız. Bütün Ortadoğu ülkelerini, tek bir başlık altında sınıflandırmaya kalkmak, kendiliğinden ifrata düşmeye yetecektir.

Bununla birlikte Ortadoğu ülkeleri arasında bir mukayesenin unsurlarını belirlemeyi zorlaştıran ikinci bir anlam vardır ki, bunun bir sonucu olarak böyle bir mukayeseye girişmek, metodolojik olarak ihtiyatsızlık olacaktır. Bir yandan sosyal yapıları Orta Asyalı unsurların izlerini taşıyan, idare etmeye yatkın, sınırlı muhayyilelerinde amelî ve Romalı olan Türklerle, diğer yandan dillerinin incelikleriyle büyülenmiş ve -artık gözden düşmüş bir nitelendirmeyi kullanırsak- dönek Araplarla zaten çok açık bir ikilemin ögelerine sahibiz. Eğer buna açıkgöz ve siyasî olarak uysal İranlıları da eklersek, onların Batılı olmayan karakterinin yol açtığı aldatıcı benzerliklere rağmen, farklı dünyaları yansıtan üç siyasî kültürle karşı karşıyayız.[1]

Şu halde Ortadoğu türdeş değildir. Fakat, bununla birlikte Türkiye'nin *yeni* uluslar arasında sayılmasını haklı gösteren bir taraf vardır. Türkiye'nin kendini resmen modernleşme ve Batılılaşmaya adadığı tarihten bugüne yüzotuz yıl

(1) Siyasî kültürün en kavrayışlı ve faydalı kavramlarının yaratıcısı olan birinin editörlüğünü yaptığı ve katkıda bulunanların yüksek ilmî seviyesinin göze çarptığı, yakın zamanda yayınlanmış bir kitapta, Ortadoğu hakkındaki bölüm, Ortadoğu siyasî sistemlerini homojen bir kütle olarak ele almakta ve bu kavramın elverdiği analiz imkânlarından faydalanmamakta; böylelikle Ortadoğu sistemlerinin yeterli bir mukayeseli incelemesini yapma fırsatını kaçırmaktadır. Bkz. *The Politics of Developing Areas*, Ed. Gabriel A.Almond, James S.Coleman, Princeton, 1960.

geçmesine rağmen, süreç beklenilenden çok daha yavaş işlemiştir. Türkiye, "gelişmekte olan ülkelere" özgü kimi siyasî işaretleri hâlâ taşımaktadır.

Türk Tarihi ve Siyaset

Türkiye'de muhalefetin sıkıntılarına dair bir tartışma, bu yavaşlığın bazı ana bileşenlerinin tecridine yeni bir yaklaşım sağlar. "Muhalefet" fikrinin analizi, bir ülkenin siyasî kültüründeki, en azından kimi belirgin unsurların önceden tecridini ve alanın sınırlarının gözönünde tutulmasını gerektireceğinden, burada kendimi Türkiye'de muhalefet meselesinin tartışılmasıyla sınırlandıracağım. Fakat İran ve Arap ülkelerinde de benzerî bir çerçevede tekrarlanan aynı tecrübe, hiç şüphesiz Ortadoğu muhalefetinin karşılaştırmalı bir incelemesini sürdürmemize izin verebilecek her bir ülkedeki ilgili siyasî düzenlemelerin bir tablosunu bize verebilir.

Bir siyasî "muhalefet", eğer a) mutlak gücü sınırlama, b) gerçek siyasa alternatifleri önerme işlevlerine sahip bir mekanizma olarak belirlenirse, o zaman böyle bir şeyin Osmanlı Imparatorluğu'nda varolmadığı söylenebilir. Sultanın ve yönetiminin teorik olarak uymak zorunda oldukları değerlerin davet edilmesi yoluyla belirli ölçüde (a) fonksiyonunu yerine getiren bazı mekânizmalar vardı. Bunların en önemlisi, fikirleri kolaylıkla bir köşeye atılmayan ve dinî değerlerin himayesini üstlenen ulemâ zümresiydi. Ulemâ, bununla birlikte, siyasî otoriteyle çatışma ihtimalinin olduğu meselelere, istemeden karıştırılması için dikkatli davranıyordu. Mutlakiyetçiliğin aşırılıkları, gerçekte, sultan, yeniçeriler, ulema ve kalemiyye -bürokratlar- arasındaki zorlu güç dengesiyle dizginlenmişti. Kalemiyye XVIII. ve XIX. yüzyıllarda, gide-

rek artan bir önem kazandı. XIX. yüzyılın başlangıcında, sultanı yeniçeri ordusunu ilgaya zorlayan ve sonra sultanın kendisiyle giriştikleri güç mücadelesinden zaferle çıkan Osmanlı bürokrasisi, ulemaya itibar etmeyecek kadar güçlenip modernleşme programı üzerinde çalışmaya başladı. Her şeye rağmen, bürokratların egemenliğini hedef alan meşrû bir tepki söz konusu değildi. İlk meşrutî hareket, Osmanlı İmparatorluğu'nda bu şartlar altında başlatıldı.

Bürokrasinin bir parçasıyla ittifak kuran, yeni bir tarz içinde teşekkül etmiş entelejensiya, 1876 yılında anayasal bir yönetim kurmayı başarabilmişti. Kanun-i Esasî, daha iki yıl geçmeden, Meclis'i Mebusan'daki eleştiriler yüzünden, II. Abdülhamid tarafından yürürlükten kaldırıldı. Böylece cılız bir muhalefet, daha tomurcuk halindeyken bastırılmış oldu. Bununla birlikte çarpıcı olan, sultanı anayasayı ilana zorlayan Midhat Paşa'nın -düşünceleri gözden geçirildiği zaman- muhalefete Abdülhamid'in baktığı gözle bakmasıydı.

Osmanlı Kanun-i Esasî'si, Jön Türk devrimiyle 1908'de yeniden yürürlüğe kondu. Komitacı bir cemiyet olarak hareket eden Jön Türkler, Osmanlı Meclis-i Mebusan'ı ikinci kez açıldıktan hemen sonra örgütlerini siyasî bir partiye dönüştürdüler. Bu fırka, diktatoryal eğilimler sergilemeye başlayınca, Türkiye'de ilk muhalif partinin (Fedakâran-ı Millet Fırkası) meydan okumasına maruz kaldı. İttihat ve Terakki Fırkası'nın tepkisi bir hoşgörüsüzlük örneğiydi. Muhalif fırka, devlete ihanetle suçlanmıştı. Sonraları, sanıklar temize çıkarıldıkları zaman, bunun, suçu muhalefete yüklemek için İttihat ve Terakki'nin giriştiği bir komplo olduğu açığa çıkmıştı. Bu görüntü, diğer muhalefet partilerine karşı da tekrarlanmıştı. İttihat ve Terakki, sonunda sıkıyönetim ilanıyla ve seçimleri yenilemeyi reddetmekle, kendi diktatörlüğünü kurmuş oldu.

Muhalefet hareketleri cumhuriyet döneminde daha şanslı değildi. Cumhuriyetin kuruluşuyla 1932 yılları arasındaki muhalefet, ilkinde bir ölçüde vahşi, ikincisinde daha nazik bir şekilde olmak üzere iki kere bastırıldı. İlkinde muhalif parti, *Terakkiperver Fırka* idi. Doğu vilayetlerinde "milletin istiklalini tehlikeye sokan" Kürt isyanından, resmen sorumlu tutularak kapatılmıştı. İkincisinde mağdur, dikkate değer bir ilgi ve taraftar topluluğuna mazhar olan *Serbest Fırka* idi.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, çok parti temeli üzerinde bir siyasî hayat kurmak yoluyla, muhalefet kavramını zımmen meşrulaştırmayı amaçlayan ilk girişimler, daha başarılı değildiler. Sözde yeni partilere -hükümetin kendisinden mi, yoksa aşırı gayretkes memurlardan mı kaynaklandığı pek belli olmayan- rahat verdirilmedi ve vatana ihanete eş eğilimleri sürekli ima veya telkin edildi. Zamanın cumhurbaşkanının çok parti ilkesini özendirmeye yönelik jesti, böylelikle bir süre için başarıyla saptırılmış oldu.

1950 seçimlerinde durum mevcut hükümetin aleyhine döndüğünde, iktidara gelen Demokrat Parti "devr-i sabık yaratılmayacağı" güvencesinde bulunmuş ve bir süre bu siyasa uygulanmıştı. Bununla birlikte, çok geçmeden eskinin tek partisi CHP'nin muhalif faaliyetleriyle milleti "bölme"ye çalıştığı ithamlarıyla canından bezdirildiği görüldü. Marazî bir hiddetle savrulan bölücülük suçlaması, kişiyi bir an, Türkiye'de muhalif eylemlerin meşruiyetinin, tüm meselenin ruhunu oluşturup oluşturmadığı konusunda tereddüte düşürecektir.

Modern Türk siyasetinin tarihi, incelenen muhalefet hareketlerinin tamamının, aynı ithamla suçlandıklarını gösterir. Bu makalenin kaleme alındığı günlerde, dünyada eşine az rastlanır şekilde, Türk gazetelerinin manşetleri, siyasetçi-

lerin şeytanî tertiplerle Türk milletini "bölme"ye çalıştıklarını duyurarak, bu davranış kalıbına katkıda bulunuyorlardı. Diğer yandan, elli yıl kadar önce, İttihat ve Terakki, aynı suçlamaları rakiplerine karşı yöneltmişti. Cumhuriyet devrinde, Terakkiperver Fırka vatana ihanete giden eylemlerin hamisi olmakla suçlandığında, iddianame benzer biçimde hazırlanmıştı. Atatürk'ün isteğiyle kurulan Serbest Fırka, benzeri saldırıların hedefi kılınınca, siyasî hayattan silinmişti.

Şimdi, benzerî durumlara pek çok azgelişmiş ülkede rastlanabileceği de bir gerçektir. Ne zaman yönetimdeki partinin ülkeyi modernleştirme çabalarını muhalefetin engellediğine inanılsa, aynı suçlamalar gündeme getirilmiştir. Mr. Nkrumah'ın tavrı, ilk anda böyle bir duruma uygun bir örneği hatıra getirir. Mr. Nyerere daha ince bir tarzda temel öncülü Mr. Nkrumah'dan farklı olmayan bir sistemi vatandaşlarına telkin eder. Her iki örnekte de esas mesele, Afrika'da hâlâ göze çarpan siyasetin kabilevî yapısı, adı geçen önderlerin uluslarının onarılamaz bir şekilde parçalara bölüneceği korkusunu da açıklar. Fakat Türk sosyal yapısının, Afrika'nın sözkonusu liderlerinin korktukları türden bir bölücülüğe yol açan "objektif" unsurları açığa çıkarmadığı, "millî birlik"in Türkiye'nin kendi meselelerinin oluşturduğu listenin çok alt sıralarında yer alması gerçeği; dinamik gücünü "harici" ekolojik unsurlardan ziyade "dahilî" toplumsal-yapısal unsurlardan alan bir davranışsal-örüntü olan subjektif bir faktörle karşı karşıya bulunduğumuz şüphesine yol açıyor. Dolayısıyla, bölücülük ve fesada karşı ileri sürülen rasyonel görüşlerle, farazî bir "bölücü güç"ün varlığına karşı olan fikrin merkezinde bulunan akıldışılığın özünü birbirinden ayırdetmenin gerekli olduğu görülüyor.

"Bölücülük" endişesi olarak isimlendirebileceğimiz durumun yukarıda zikredilen örnekleri mantıktan yoksun olduğu

ölçüde, onların, aynı bağlamda dile getirilmiş, akla yatkın bir geçerliliği olan benzerî iddialardan farklı bir şekilde ele alınması gerekir. Örneğin, Jön Türkler zamanında, imparatorluğun iki ana unsurunun, Arap ve Arnavutların önderlerinin, Osmanlı devletini bölmeye yönelik ayrılıkçı faaliyetlerle iştigal ettikleri bir gerçektir. Jön Türkler, ayrılıkçı faaliyetlerin kendilerini etkilemesinden evvel, yine de muhalefet aleyhinde suçlamalara girişmişlerdi. Muhalefetin vatana ihanetle suçlanmaları, İttihat ve Terakki Fırkası'nm hasımları olan bu kişilerin, fırkanın otoritesini "genel irade"nin tartışılmaz bir ifadesi olarak onaylamamaları yüzündendi.

Eğer rasyonaliteyi, "söz konusu hedef veri kabul edildiği ve gerçek dünyada varolduğu şekliyle ele alındığında hedefe maksimum ölçüde ulaşabilmek için tasarlanmış"[2] eylem olarak tanımlarsak, tarihî araştırmanın bir sonucu olarak milleti "parçalayıcı" olarak damgalanmış faaliyetlerin, Türk siyasî rejimlerinin herhangi bir zamanda kendileri için oluşturdukları açık siyasî hedeflere göre, gerçekte işlevsiz olmadıklarına dikkat edeceğiz. "Bölücülük"ün, her fırsatta, muhalefeti tasfiye amacıyla, insanlara güvensizliğin kulpu olarak ileri sürülmüş bir gerekçe olduğu söylenebilir; fakat aynı kanalları işleten ve aynı suçlamaları defalarca kullanan bir kinizm, özellikle icat edilmiştir ve bizim incelediğimiz kinizmle sınırlı bir örüntünün anlamıdır.

Yukarıda işaret edilen hususlardan, Türk siyasî kültüründe muhalefet kavramına son derece düşman bir ögenin varolduğu sonucunu çıkartabiliriz. Bu "düşmanlık" şimdiye kadar izlenimci terimler içinde tasvir edilmişti. Acaba, bileşiminde yer alan diğer ögelere dair ne gibi ipuçlarına sahibiz.

Her şeyden önce dikkatimizi Osmanlı geleneğine çevire-

(2) Robert A. Dahl ve C. E.Lindblom, *Politics, Economics and Welfare*, New York, 1953, s.38.

biliriz. Halihazırda resmedilen tablo, Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasî azınlık hakları kavramının bulunmadığını açık bir şekilde ortaya koyar. Söz konusu haklar, Avrupa düşüncesi tesirindeki aydınlar tarafından arada bir gündeme getirilmek istendiyse de sonuç ümitsizdi. Genel olarak, gücünün zirvesinde bulunduğu devirde Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî sistemi, Wittfogel'in "Doğu Despotizmi"ne uygun bir şekilde tanımlanabilir. Ortodoksiden en küçük bir sapmayı hoşgörmeyen bir devletin yürüttüğü İslâm, sadece tek bir hakikatin bulunduğu fikrini pekiştirmişti.

Diğer taraftan dinî azınlıklar, Osmanlı sosyal yapısının dahilî bir parçasıydı. Bunlar *millet* adını almışlar ve kendi dinî önderlerinin yönetimi altında, içişlerinde müstakil cemaatler olarak tanınmışlardı. Böylelikle Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm *millet*iyle yanyana bir ortodoks *milleti,* bir Yahudi *milleti,* bir katolik *millet*i ve bir protestan *millet*i vardı. Bununla birlikte, çarpıcı olan yön, söz konusu *cemaat*lerin her birinin, Osmanlı sosyal strüktürünün içine alındıkları ve onunla bütünleştirilmiş oldukları halde, aynı zamanda değişikliklere karşı Osmanlı devleti tarafından korunmuş olmalarıydı. Bu yüzden, katolik misyonerler, Ermeni ve ortodoks topluluklarının üyelerini kendi mezheplerine kazandırmaya başladıklarında Osmanlı devletinin duruma el koyduğunu görürüz. Örneğin halktan birileri, o vakitler "muayyen kitapların metinlerinde değişiklik yapmak ve elden geçirilmiş nüshalarını basıp Ermeniler arasında dağıtarak fitneye sebep olmak"[3] yüzünden tutuklanmıştı. Bir yazarın belirttiği gibi Osmanlı devleti, pratik bir siyasayı aklına koymuştu: "Osmanlı gücünün ulaşamayacağı bir yerde, reisiyle birlikte bir milletin varolmasını özendirmemişti",[4] fakat askerî ve

(3) Geoffrey Lewis, *Turkey*, 3.baskı, London, 1965,s.28.
(4) *İbid.*

idarî pratiklerin benimsenmesine muhalif, Osmanlı geleneksel ricalince sunulan iddialardan biri olarak çoğu kez karşımıza çıkan "yeni, acaip, aynı zamanda değersiz fikir ve görenekler"e gösterilen hoşgörüsüzlük, katolik misyonerlerine yönelik Osmanlı tutumuna katkıda bulunmuşa benzer.

Bu iddialar, Türk sosyal tarihi konusunda bugünkü araştırmalarda, faraziye olarak dikkate alınmazlar. Fakat ne var ki, bunlar, şimdi üzerinde duracağımız modern Türk davranışları kalıplarıyla yeniden geçerlilik kazanmışlardır.

Öncelikle, Türkiye yakın zamanlara kadar Marksist fikirlerin kök salamadıkları ve Marksist partilerin köprübaşı oluşturamadıkları bir ülke olarak tanınıyordu. Türk Marksizminin teorisyenleri, muhtemelen tüm dünyadaki Marksist teoriye katkıda bulunanların en yetersizleriydiler. Bu kavrayış eksikliğinin, endüstriyel alt yapı yokluğuyla hiçbir ilişiği yokmuş gibi görünüyor. Yüzyılın başlarında, ömürlerinin onbeş yılından fazlasını Londra, Paris ve Cenevre'de Abdülhamid'e muhalefetle geçiren Jön Türkler'in hiçbiri, ister yayınlarında, isterse bilinen mektuplaşmalarında olsun, bir kere bile Marxs'a atıfta bulunmayışları, Türk siyasî düşünce tarihinin çarpıcı bir özelliğidir. Bununla birlikte, Marks'ın böylesi bir ihmali, I. Dünya Savaşı öncesinde Avrupa'da bulunmuş Japon ya da Çin entellektüellerinin bir karakteristiği değildi. Marksizmin Türklere böylesine tatsız gelmesinin sebeplerine dair bir ipucu, Türkiye'de komünizmin aforoz edildiği dönemlerde, Kemalist yönetimin ileri sürdüğü gerekçelerde bulunabilir. Saldırının dayandığı ana fikir, Marksizmin sınıf çatışması teorisine dayanan zararlı bir doktrin olduğuydu. Özel mülkiyetin tasfiyesi veya üretim araçlarının kamulaştırılması, çok daha az önemli sayılmıştı. Günümüzde telaffuz edilmeye başlanan Marksist tezlere cevap olarak, çoğu kez: a) sosyal sınıflar mevcut değildir ve b) Toplumdaki "bö-

lünmeler"i hareket noktası alan herhangi bir doktrin ipso facto (fiilen, sırf bu nedenle) zararlıdır, denilmektedir. Türklerin komünizme yönelik duygularının, oldukça kolay bır şekilde tahrik edilmesi, "bölücü" doktrinlere duyulan derin ve yaygın nefret kadar Türkiye ve Rusya arasındaki ilişkilerin tarihinden gelir.

Küçük Gelenek

Bu antipatinin aksi tarafında, Türklerin organik devlet ve toplum teorilerine gösterdikleri rağbet yer alır. Jön Türkler'in bütün önemli simaları, bu yüzden, Sosyal Darvinizmin kimi izlerini taşırlar. Aynı durum, başka ülkelerde eserlerinin kütüphanelerin tozlu raflarına terkedildiği Leon Duguit'in görüşlerinin olağandışı bir inatla savunulmasında göze çarpar. Aynı eğilimin başka bir örneği solidarizmin, Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasî ve iktisadî görüşünün incelikli bir anlatımını sağlayan önemli bir akım olmasıydı. Dahası, Türk milliyetçiliği, çoğu durumda milletin bölünebileceği korkusunun ifadesi olmuştu. 1961 Anayasası'nın kaleme alınmasıyla görevli komitedeki bir grup profesörün, anayasaya korporatist ögeleri sokma teşebbüsünün ise daha güncel bir önemi vardır. 1960 ihtilali patlak verdiğinde siyasî iktidara el koyan Millî Birlik Komitesi ilk radyo duyurusunda, milleti parçalara bölmüş olan "kardeş kavgası"na müdahale ettiğini bildirmesi, kayda değer, son fakat önemsiz olmayan bir örnektir. Bu noktada *Gemeinschaft* dünya görüşünü kuvvetle hatırlatan bir unsur vardır. Biz, onu, ister yukarıdaki terimle, ister "kapalı" toplum kavramıyla tanımlayalım, tipik özelliklerin eşyaya farklı açılardan bakmanın bastırılması olduğu görülebilir.

Bu nokta üzerine söylenilen sözler, büyük ölçüde, siyasî davranışlar ve seçkinlerin siyasî alt-kültürüyle ilgilidir. Gerçekten, eğer seçkinler ve kitle, veya "büyük gelenek" ile "küçük gelenek" arasında yakın bir ikiliği andırır bir şey varsa, onu hiçbir sosyal yapı, Osmanlı İmparatorluğu'ndakinden daha iyi yansıtamaz. Süslü dil ve değerleriyle "yönetici sınıf", diğer tarafta taşranın halka mahsus kültürü ve beraberinde gelen duygulu ve canlı bir dile sahibiz. Gerçekten, modern Türkiye'nin geçirdiği dönüşüm, kabaca "küçük gelenek"i oluşturan ögelerin, daha fazla oranda "büyük gelenek"e nüfûz etmesi şeklinde tanımlanabilir.

Türk "küçük gelenek"inde daha hoşgörülü bir tavır adına bulabileceğimiz ne kadar gösterge vardır? Çok değil gibi görünüyor. Türk siyasî fikir tarihinden alacağımız bazı delillerle söze başlayabiliriz. Siyasî görüşlerini, aşağı yukarı, "küçük toplum"un sönük siyasî ideallerini açığa çıkarma girişimi olarak özetleyebileceğimiz ilk Türk "popülistlerinden" biri, Yeni Osmanlılar'ın yol arkadaşlarından olan sarıklı Ali Suavi'dir. Ali Suavi için demokrasi, en iyi şekilde "demokratik merkeziyetçilik" diye adlandırabileceğimiz şeyden ibaretti: "Hakikat"i bulma için halkla istişare, ama "genel irade"nin tezahürüne karşı da tam bir itaat. Kendi açısından kurumlaşmış bir muhalefete tahammülün temelleri yoktu ve kuvvetler ayrılığı prensibini hiçbir şekilde anlayamazdı. Buşekilde "küçük toplum"un ve kültürünün belirli bir seviyesinde karşımıza, *gemeinschaftlich* toplum görüşüyle, normlardan sapmalara karşı hoşgörü yokluğu çıkmaktadır. Bu husus, meselâ Boran'ın[5] Türk köyü tasvirinde ve "toplumsal gerçekçilik"e dayalı Türk edebiyatında görüleceği üzere, Türk köyü hakkında yapılmış pek çok modern araştırmada izlenebilir. Bu başlık altında rastlanabilen çarpıcı bir örnek,

(5) Dr. Behice Sadık Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları*, Ankara, 1945.

Türkiye'nin güneyinde yapılmış yeni bir incelemede de göze çarpıyor. Antalya yakınlarındaki bir köyün sakinleri, köy dışından birinin köyden toprak satın almasına hiçbir itirazları olamayacağını, ancak öncelikle "mahallî adetleri" öğrenmeleri şartıyla toprağı işlemelerine izin verebileceklerini ısrarla dile getirmişlerdir.[6]

1962 yılında Frederic Frey ve arkadaşlarının gerçekleştirdikleri Türk köyleri araştırmasında, köylüler arasında sapmaya karşı düşük olan hoşgörünün varlığı çarpıcı bulunmuştur. Bu değişkenle birarada diğer bir öge, "yaygın kontrol" ögesi içiçe geçmiştir. Şöyle ki, köylüler cemaat tarafından hizaya sokulurlar; ancak bu köy ihtiyar heyetince bilinen ve uygulanan açık-seçik normların zorlamasıyla değil, kulaktan kulağa yayılan "fısıltı gazetesi"nin işlemesiyle olur. Türk köy kanununun kendisine bıraktığı köyün sosyal ilişkileri alanında, bu heyet gerçekte yapacak çok az şey bulmuştu. Köylülerin davranışının "aynı anda her yerde hâzır nâzır bulunan tedirgin edici bir hava" tarafından denetlenmesinden dolayı, farazî güçlere nadiren ihtiyaç duyulması, yukarıda anlatılan durumun sebebini açıklar.

Konu hakkında daha büyük bir güvenle konuşmamızı sağlayabilecek hiçbir çalışma yapılmamasına rağmen, denetimin yaygınlığı Türk toplumunun genel bir özelliğiymiş gibi görünüyor. Değerler ve kesin talimatlara uyulmaya matuf sert buyruklar ne Türk idare tarzının bir parçasıdır ve ne de Türk hayat şeklinin bir özelliğidir. Bu makamı işgal eden yetersiz bir memurun görevden alınmasının oldukça güç olduğu ülkelerden birinin Türkiye olması, tesadüfî değildir.

Sert cezalar, Türk tarihinde varolagelmiştir; fakat cezaların varlığı, tekrarlanan uygunsuz davranışların "cezaya

(6) John F.Kolars, *Season and Change in a Turkish Village*, Chicago, 1963, s.97.

uğramaksızın yapılması" -böyle olmasının sebebi, toplum düzeninin denetimini yeteri kadar yapamamasıdır- karşısında, yaygın denetim ağlarını elinden kaçıranların becerisiyle bağlantısı varmış gibi görünüyor. Bu sebeple, oldukça parlak bir zekâ veya düz bir yetenek, Türk toplumunda rahatsızlık yaratmıştır. Denetim yaygınlığının örnekleri, günlük bayatın en sık rastlanan olaylarında karşımıza çıkar. İmalar, nasihatler, hafif yollu sitemler, kişiyi canından bezdiren yalvarmalar, bardağı taşıracak son damlaya gelmeden önce, Türk usulü bir şey yapma gereğinin ifadeleridir. Bu yaygın kontrol mekanizmaları, açıklanan toplumsal hedeflerdeki düşük özgüllük düzeyinin üzerine kendini koymak için gelir.

Millî bir "bölünme" korkusunun, genellikle sapmalara karşı hoşgörü kıtlığının özel bir durumu olduğu ve hem köy ve hem de ulus çapında bu mekanizma ile yaygın denetim sistemi arasında fonksiyonel bir bütünlüğe sahip bulunduğumuz varsayımı, incelenmeye lâyıktır.

Söz konusu faktörleri Osmanlı tarihi içinde araştırdığımızda ilgi çekici çizgiler bulabiliriz. Osmanlı'da Doğu despotizminin özelliklerine rastlanmasına rağmen, idarî düzenlemeler adem-i merkeziyetçiydi. Böylece, yaygın kontrol idarî düzeyde yansıtılıyordu. Bununla birlikte meselenin öbür tarafında, siyasî ortodoksiden en küçük bir sapmayı bile *fitne* saymak yer alır; fitne ihtimaline karşı sürekli bir kuşku Osmanlı devlet adamlığının tipik vasıflarındandır. Bu şartlar altında dahi Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü, ilk Osmanlı nizamlarından sapmalara atfedilmiş ve ıslahat çabaları onları saf hallerine (kanun-u kadime ç.n.) döndürmeyi amaçlamıştı.

Yakın dönemlerde modernleştirici elit tarafından demokratik teorinin özü olarak seçilen şey, İslâmî siyasî düşüncesine uygun olmanın avantajına sahip, topluluğun genel uyumu

kavramıydı. Seçkinler böylelikle, onlar ister "büyük" isterse "küçük" geleneğe mensup olsunlar, görüşlerin tek bir form halinde topluma mal ettirilmesi gücünü kendilerine veren bir fikri seçmişlerdi.

Kurumlaşma ve Muhalefet

Bu noktada, şayet "muhalefet" elitlerin ya da kitlelerin gözünde bir meşruiyete sahip değilse, yakın dönem Türk tarihinde muhalefet partileri ortaya çıktığı zaman, nasıl olup da kendilerine taraftar çektikleri sorulabilir. Bu, özellikle 1940'ların sonlarında, Demokrat Parti etrafında toplanan yığınlar için doğrudur. Sorunun cevabı, Türkiye'deki geniş kitleler açısından bu partilerin ve özellikle Demokrat Parti'nin "muhalefet" partileri olmadığı; bu partilerin asırlardır kırsal alanların rüyalarını teşkil eden, bürokrasinin ve "büyük gelenek"in temsilcilerine karşı verilen mücadelenin motor gücünü oluşturacak ideal bir yönetimin canlı bir örneği olmalarından ileri geliyor gibidir. Bu ideal, daha önceki zamanlarda, kandaş toplulukların karar alma süreçlerinin meşrulaştırılması ve kurumlaştırılmasını da içine almaktadır. Bu topluluklarda meydan herkese açıktı, ama bir kez karar alındığı zaman herkes o kararla bağlı olurdu. Kırlık alanları temsil eden bir parti güç kazandığı zaman, muhalif zümrelere takındığı köklü tahammülsüzlük daha da netleşir. Demokrat Parti'nin muhalefete yönelik tahammülsüzlüğü, seçkin kültürden farklı olmakla beraber, Türk kırsal nüfusunun daha müsamahalı olmadığını gösterir.

Daha önceleri Avrupa'ya da hakim olmuşa benzeyen, yukarıda tasvir edilen durumun, niçin orada değişme şansına sahip olduğu, buna karşılık Türk toplumunda daha uzunca

bir süre katlanılmak zorunda kalınan bir hususiyet olduğu, bu çalışmanın sınırlarınını aşan bir meseledir. Akla gelen bir açıklama; anlatılan özellikleriyle devletin toprağın tek sahibi oluşu gibi, hukukî düzenlemelerin birleşiminin, Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı Avrupa'dan daha dayanıklı bir sistemi ortaya çıkarmasıdır. Sistem o kadar katıydı ki, alternatif sistemler oluşturmaya dönük yaratıcılık, çizgi dışına çıkan bir davranış olarak yükselme şansı bulamadı.

Bu durum, siyasî muhalefete ilişkin önemli bir noktayı akla getirir: Yukarıda sözü edilenlerin ışığında bir siyasî muhalefet, gerçek siyasî seçeneklerin üretilebilmesi amacıyla daha genel bir toplum mekanizmasının, özelleşmiş bir örneği olarak ortaya çıkar. Diğer taraftan Türkiye'de muhalefetin, sürekli boğazının sıkılmasının yol açtığı en önemli kayıp, sosyal ve iktisadî yaratıcılığın engellenmesi olmuştur.

Neticede bir topluluğun belirgin özelliklerine uygulanan "sapmaya karşı tahammülsüzlük" deyiminin, tahmin edilenden daha derinlere uzandığının anlaşılması mümkündür. Bu davranışsal görünüşün ardında Türklerin "gizli epistemolojik öncülleri"nin araştırılmasının önemi kavranabilir. "Hoşgörü azlığı"nın, gerçekte "bilişsel sertlik"in bazı şekillerinden ibaret olduğu veya bilginin teşekkülündeki bir örüntünün parçasında bulunabilmesi mümkündür. Gerçekliğin "varoluşun büyük zinciri"ne özdeş, bir kapalı yapı içinde, her birinin yerli yerine, ayrı birimlerden meydana geldiği duygusu, Türkler arasında mevcutmuş gibi gözüküyor. Levi-Strauss, araştırmacıların gelecekte bu alanlardaki bilgilerini daha bir yetkinlikle ilerletebilmelerini temin edecek, okur-yazarlık öncesi epistemoloji konusunda önlerini yeterince açmış bulunuyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun kendini resmen modernleşmeye hasrettiği tarih olan 1839'dan beri Türkiye'nin yavaş gelişme göstermesinin izahını verecek olan böyle bir çer-

çevedir.

Yüzyüze bulunduğumuz en yakın mesele, sosyal değişkenlerin, 1960 Anayasası'nın kurumlaştırıp, meşrulaştırdığı demokratik denge tipi içinde bütünleştirilememelerinin sürüp gitmesine yol açan kültürel tortuların bulunduğu bir toplum içinde ne yapılacağıdır. Türk toplumunun iktisadî altyapısının değişimi ve değişiminin sonuçlarının Türkiye'nin gündelik hayatının daha geniş bir alanına yayılmasının, burada önemli bir rol oynaması beklenebilir.

Modern sanayi toplumunun maksimum büyümesi uğruna demokratik merkeziyetçilik kılıfı altında "gerçek" eleştiriyi meydana çıkarmaya yönelik Sovyet teşebbüslerinin gösterdiği gibi, şeytanın avukatlığını yapmak lüzumlu görünüyor. Tek parti Türkiye'sinde bile, sınırlı görevi çerçevesinde, bir "bağımsız grup"un parti içinde oluşturulması için teşebbüslerde bulunulmuştu. Türk toplumunun bu doğrultuda büyük adımlar attığı söylenemez.[7] Muhalefetin, 1960 devriminin bir sonucu olarak, yeni Türk Anayasası (madde 56) ve

(7) Türk öğrencilerinin diğerlerine göre ferdiyetçi eğilimlerinin eksikliğinin derecesi, Türk toplumunun sapmaya karşı tahammülsüz oluşunu yansıtan bir husus gibi görünmektedir. Bundan birkaç yıl önce Robert College ve Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde gerçekleştirilen bir araştırmada, aşağıdaki sonuçlar bulunmuştur.

ÖĞRENCİLERİN UĞRUNDA EN BÜYÜK FEDAKARLIKLARI YAPMAYA KARARLI OLDUKLARI AMAÇ

	Robert College		*Siyasal Bilgiler*
	Gayrı Müslim/	*Müslim*	
ŞAHSİ İDEALLER	21	11	3
MİLLETİN MUTLULUĞU	21	38	45

Bkz. H.Hyman, A.Payaslıoğlu ve F.Frey, "Values of Türkish College Youth", *Public Opinion Quarterly*, XXII, 1958, s.289.

yeni siyasî partiler kanunu ile kurumlaştırıldığı doğrudur. Ne var ki, muhalif eylemcileri, neredeyse milleti "bölmek"le suçlamak, hâlâ bütün partilerin gözde klişesidir.

Benzeri yollarla, meselâ ana muhalefet partisi CHP'nin içinde sola doğru eğilimin dizginlenmesi amacıyla, yakınlarda bir teşebbüste bulunulmuştu. Diğer taraftan, ne zaman "irtica" faaliyetlerinden söz açılsa CHP kendini, sebepsiz yere "bölücülük" edebiyatına kaptırır. Yakınlarda olduğu gibi, CHP'nin oy kaybetmesi pahasına yapılan böyle teşebbüsler, tehlikeli biçimde siyasî tansiyonun yükselmesine yol açabilir.

Siyasî düzeyde gerçek bir ahenge ulaşmanın şartı, sosyal değişkenlerin, kurumlardaki değişimlerle eş zamanlı tutulmasına bağlı görünüyor. Muhalefetin hem halk çoğunluğunun ve hem de seçkinlerin gözünde meşruiyet kazanabilmesinin şartı, hoşgörünün Türk toplumunun fonksiyonel bir bütünü olmasına bağlıdır. Türk siyasetinde "çapraz baskılar"ın artışıyla, zaman içinde bunun mekanik bir biçimde sağlanacağı umulabilir. Ancak, oldukça tatminkâr bir "organik" çözüm, dağınık toplum baskısının yerine şahsî sorumluluğa dair değerlerin cisimlendirilmesi olacaktır. Cumhuriyet devri boyunca getirilen çağdaşlaşmanın resmî normlarıyla kaynaşmış söz konusu değerlerin tecessümü, muhalefetin faaliyetlerinin meşruiyet temelini oluşturan davranışsal örüntüyü doğurabilecektir.

Şahsî sorumluluk, başarıya saygı gibi normların sosyalizasyon sürecine girişi, zaten uzunca bir süredir kullanılan İsviçre Medenî Kanunu (1926 yılında benimsenmişti)'nun yerleştirdiği toplumsal değerlerle birlikte, cumhuriyet devrinin başından beri ilk defa çağdaşlaşmanın organik bir sosyal matriksini yaratabilir. Bütün alanlarda, organik bir modernleşme için gerçek şartları meydana getirecek olan, bu türden

bileşimlerdir. Okul kitapları, buyurgan bir şekilde belirli gerçekleri -millî, toplumsal, ilmî- tekrar edip durmaktan vazgeçmek zorunda kalacaklardır. Türk sosyal hayatının vazgeçilmez harçlarından olan saygı ve nezaketin bir köşeye atılması, zorunlu olabilir.

Gelişmekte olan ülkelerde muhalefetin kurumlaşmasının, bu görüş açısından, Batı medeniyetinin gelişmesiyle ilgili değer, rol ve davranış kalıplarının kurumlaşmasından ayrı düşünülemeyeceği anlaşılıyor. Aksine Wittfogel'in "Doğu Despotizmi" olarak tasvir ettiği şeyin, sadece "hidrolik" kontrol ve toprak sahipliği örüntülerine dair belirli hukukî düzenlemeleri değil, fakat aynı zamanda içinde sapmaya karşı tahammülsüzlük ve yaygın sosyal kontrol gibi diğer kategorilerin de önemli bir yer tuttuğu bir matriksi içermesi önerilebilir.

Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü *

Çeviren: Levent KÖKER

Her insanın, insan olma niteliği bakımından diğer bir insanla eşit olduğu fikri, yüzyıllar boyunca ve birçok farklı uygarlıkta savunulmuştur. Bireylerin maddi gereksinimlerinin karşılanmasını talep etme haklarına sahip oldukları anlayışının kökeni ise biraz daha yenidir ve bu tür hedeflere ulaşmak için toplumun planlı bir çaba göstermesi gerektiği fikri ise daha da yakın bir döneme aittir. Modern çağlarda, gelişmiş ve azgelişmiş ülkeleri kapsayan geniş bir yelpaze içindeki toplumların en merkezî ilgileri yurttaşlarının bu gereksinimlerini karşılamak olmuştur. Toplumlar boyunca gelirin eşitsiz dağılımının varolan kalıpları, bu açıdan dikkat çekici bir özellik kazanmaktadır: Gelirin yeniden bölüştürülmesi merkezî bir sorun haline gelmektedir. Çünkü bazı kişiler

(*) "Turkey: The Transformation of an Economic Code", in E. Özbudun and A. Ulusan (ed.), *The Political Economy of Income Distribution in Turkey*, (New York: Holmes and Meier, 1980), ss. 23-53.

kendi maddi gereksinimlerini daha iyi karşılamakta, buna karşılık diğerleri ise ancak asgari gereksinimlerini karşılayabilmekte ve hatta bazen bu bile olamamaktadır.

Ekonomik kaynakların yeniden bölüştürülmesinin, bir mesele olarak, bu başlangıç önermesinin işaret ettiğinden daha karmaşık olduğu açıktır: Bir kere, gelir dağılımının biri "gereksinim"le, diğeri ise "insan onuru" ile ilgili iki yönü vardır. Bazı İslâm bilginlerinin inancı, İslâm toplumlarının gereksinimi karşılamak bakımından pek üretken olmadıkları ancak insan onurunun paylaşımının İslâm toplumlarında Batı toplumlarına göre hep daha iyi olduğu biçimindeydi.[1] Bu tezin bazı yankılarını modern Türk düşüncesinde de bulmak mümkündür: Osmanlı ve modern Türk toplumunun, çoğu kez, Batı toplumuna göre "daha eşit" olduğu düşünülmüştür.[2] İkincisi, gereksinim kavramının kendisi zamanımıza doğru ilerlediğimizde daha fazla ön plana çıkmaktadır. Üçüncüsü de, Türkiye'de, yakın zamanlara kadar, toplumsal ve ekonomik ayrıcalıkların sadece gelir farklılıklarından ibaret bir konu olmamasıdır. Orta ve üst düzeylerdeki bürokratlara, kamu iktisadî teşebbüslerinin ürünlerinin fiyatlarında indirim yapılması ve en iyi olanaklarla donatılmış yerlerde yaz tatili yapmak gibi bir dizi yarı-gelir türünden çıkarlar sağlanmıştır. Bürokratlar, buna ek olarak, iktidarda olmalarının sonucunda dolaylı ve "paraya çevrilebilir" çıkarlar da elde etmişlerdir. Bunların tümü gelir-dağılımı hesaplamala-

(1) İslâm toplumlarında sosyal adalete ilişkin fikirler hakkında bkz. Fazlur Rahman, "Islâm and the Problem of Economic Justice," *Pakistan Economist* (Ağustos 24, 1974): 14-21. 1919 yılındaki bir Türkçe değerlendirme için bkz. Zafer Toprak, "Türkiye Sosyalist Fırkasının Bir Risalesi: sosyalistlik nedir?" *Toplum ve Bilim* (Bahar 1977): 124 vd., burada s.125.

(2) Geleneksel Osmanlı toplumu ve bu toplumda geçerli olan sosyal adalet kavramları hakkında bkz. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600* (New York, 1972).

rına dolaysızca dahil edilmemektedir.

Gelir Dağılımı Kalıplarının Karşılaştırılabilirliği

İşte, gelir dağılımı hakkındaki incelemelerimiz daha geniş ölçeklere doğruyayıldığında giderek önemi artan bir soru, gelir dağılımı kavramının farklı kültürlere uygulanabilirliği sorusu olmaktadır. Yukarıdaki ifadelerden, geliri bölüştürmenin tarihin akışı içinde ve tarih tarafından oluşturulmuş değişimlerin dışında incelenebilecek bir hedef olmadığı açıkça bellidir. Ancak, gelir dağılımı gibi birsiyasa hedefi, aynı zamanda, bu hedefin içinde formüle edilmiş olduğu özgül sosyo-ekonomik bağlamla da ilişkilidir. Kısacası, gelir dağılımı deyiminin kendisi sosyal adalete özel bir yaklaşımı çağrıştırmaktadır ki, bu yaklaşım, sadece "modern" zamanlara özgü olmakla kalmayıp ayrıca, modernleşmenin incelenmesine yönelik bir paradigma işlevini görmüş olan özgül bir sosyo-ekonomik örgütlenme kalıbını da, yani Batı Avrupa'nın "kapitalist", ekonomik bakımdan büyük ölçüde farklılaşmış toplumlarını da akla getirmektedir.

Bu bölümde oluşturmaya çalışacağım sav, daha genel olarak "denkserlik" *[equity]* kavramının kültürler arası geçerliliğinin bulunabileceği, buna karşılık gelir dağılımı, yeniden bölüşüm ve eşitlenme kavramlarının bu tür bir geçerliliğe sahip bulunmadıkları ve Osmanlı kültüründe bu kavramların, bu kültürdeki adalet kavramıyla daha esaslı bir biçimde birleşmiş olan diğer süreçlere ve kavramlara göre daha kenarda kaldıklarıdır. Bugünkü bazı Türk aydınlarının Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucularını, bir eşitlikçilik cephesi ve retoriği ortaya koymuş olmakla birlikte, el altından, giderek artan bir biçimde eşitsiz gelir dağılımını desteklemiş olmak-

la suçlarken haksız olduklarını ileri süreceğim. Bu politikalar, ikiyüzlülük veya Machiavellicilikle açıklanamazlar; buradaki davranış, daha açık bir biçimde bir toplum türünden diğerine geçişin neden olduğu kaçınılmaz bir kavramsal ortaya dek uzatılmıştır. Bu, Kemalizm adı verilen sosyo-ekonomik "bricolage"ın arka planıdır.

Merkezi değerin en etkili -ve büyük bir istekle peşinden koşulan- toplumsal kaldıracın siyasal iktidar olduğu bir toplum -siyasal iktidarın ekonomiyi, sadece devletin piyasa mekanizmasını denetim altında tutması yoluyla doğrudan değil fakat, aynı zamanda, işlenebilir toprakların çok büyük bir bölümünün devlet denetimi altında bulunduğu bir sistem-düşünün. Batılı "kapitalist" toplumlarda olduğunun aksine statünün gelirin ilk belirleyicisi olduğu, "prebendal" ödüllerin zenginliğin ana kaynaklarından biri olduğu ancak, bu tip bir zenginliğin sadece devletin tanıması halinde meşru olduğu bir toplum düşünün. Böyle bir toplumda özel mülkiyeti kalıcılaştıracak tüzel kişilik gibi mekanizmalar son derece sınırlıdır; hukuk, piyasa ilişkilerinin yardımcısı olarak değil, esasta ceza hukukundan çıkarak gelişmiştir; memurlar olağanüstü yüksek ücretler almaktadırlar ama yaşamları boyunca elde ettikleri kazanımlar ölümlerinden sonra müsadere edilmektedir.

Nihayet, bu toplumun iki ana sınıftan -Platoncu "koruyucular" grubu ile "sıradan" yurttaşlar grubundan- oluştuğunu ve toplum ideal olarak bir meritokratik esasa göre işlediğinden hiç kimsenin bu bölünmeyi sorgulamadığını düşünün. Bu toplum, koruyucular hariç, herkes için "değişmez pasta" ilkesini öne çıkarmaktadır çünkü ekonomik ürünün büyümesi, koruyucunun hegemonyasına karşı çıkacak ve toplumun mevcut dengesini bozacak bir yeni sınıfın ortaya çıkışını destekleme sorumluluğu altındadır. Bu değişmez-pasta toplu-

munda gelir dağılımıyla ilgili konular büyüme ekonomilerinde ortaya çıkanlarla aynı değildir. Adalet, toplum içindeki konumların, geleneksel olarak kendilerine dağıtılmış paylarını ekonomiden almaları halinde gerçekleştirilmiş olmaktadır. Toplumsal piramidin biçimi sorgulanmamaktadır.

Sistemin payandası sadece koruyucunun ekonomiye karşı tutumu değildir. Bunun yanında ekonominin kendi özel nitelikleri de sistemin payandası olmaktadırlar. Burada, Montesquieu'nün de teşhis etmiş olduğu gibi, "Doğu Despotluğu" tipindeki geleneksel bir toplumun "merkez"inin, egemen ile uyrukları arasında herhangi bir özerk aracı gövdenin gelişmesini durdurma yeteneği çok önemlidir.[3] Bu sonucu elde etmeye yönelik olarak, Osmanlı devlet adamları tarafından kullanılmış olan stratejilerden biri, bir lonca üyesinin çok zenginleşmesi halinde zenaatkâr zümresinden çıkıp tacir olmak zorunda kalmasıydı.[4] Buna karşılık, tüccarın zenginliği daha parasallaşmıştı ve böylelikle devlet tarafından daha kolay denetlenebiliyordu.[5] XIX. yüzyılda, Osmanlı devlet adamları bu konudaki tavırlarını tersine çevirmişlerdi; bu devlet adamları bu tür bir "ara" toplumsal sınıfın güçlü bir devlet için gerekli olduğu konusunda ikna olmuşlardı, ama böyle bir işi başarabilmek için biraz sınıfsal özerkliğin gerekli olduğunu farkedip etmedikleri açık değildir. Büyüyen bir "ekonomik pasta"nın istenilir olduğu yolundaki Batılı tavsiye sonunda kabul edilmiş ve bu yeni ekonomik büyüme fikrinden, bir Türk müteşebbis sınıfından sağlanacak faydalar dü-

(3) Doğu despotizminin özellikleri hakkında bkz. Bryan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (London: Routledge, 1974), s.73 vd.

(4) Bkz. Engin Akarlı, "From Bazaar to market Economy," "19. Yüzyıl İran'ında ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet, Toplum ve Ekonomi" konferansına sunulmuş başlangıç bildirisi, Babolsar, İran, Haziran 17-21, 1978, s.8.

(5) Bkz. Halil İnalcık, "İmtiyazat, the Ottoman Empire," *Encyclopedia of Islam, 3* (1970).

şüncesi türetilmişti.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları, giderek artan bir biçimde devlet gücünü ekonomik kalkınma yolunda harekete geçirmeye yönelmişlerdi. Bu kurucular, XIX. yüzyılın ortalarında meşruluk kazanmış olan şeyi uygulamaya koymuşlardı. Yine onlar, ayrıca bir Türk müteşebbis sınıfının gelişmesini teşvik etmişlerdi. Bu sınıfı belli sınırlar içinde tutacağını düşündükleri önlemler almışlardı; siyasal iktidarın hâlâ koruyucuların tekelinde tutulabileceğine inanıyorlardı. Bu beklentiler teyid edilmiş gibi görünmemektedir ama, Türk toplumsal değişmesinin nihaî ürünü bugün hâlâ arka planında bir "Osmanlı" ögesine sahip bulunmaktadır. Bugünün ekonomik sistemini, bu sistem kapitalizmin özelliklerini giderek artan ölçülerde içermekle birlikte, kapitalizmden çok geç yeni -patrimonyalizm[6] olarak tanımlamak daha yerinde olacaktır.

Birçok gelir dağılımı araştırmasında da ortaya çıktığı gibi, iktisatçılar tarafından yapılan ekonomi incelemeleri gelir dağılımı kalıbıyla iktidar arasındaki bağlantıyı vurgulamamaktadırlar. Buna karşılık iktidar, genellikle durağan anlık gelir dağılımı manzarasını belirleyen toplumsal ürecin merkezinde yer almaktadır çünkü, gelir dağılımını incelediğimizde, sadece gelir kategorileri bakımından kimlerin ayrıcalıklı olduğunu bilmenin yanısıra gelir dağılımı kalıbını belirleyen mekanizmayı da bilmemiz gereklidir. İktisatçılar bu mekanizmayı ekonomik terimler içinde düşünmeyi tercih etmektedirler. Jan Pen'e göre gelir piramidi içinde kişinin yeri o kişinin ekonomiye yaptığı marjinal katkı tarafından belirlen-

(6) Yeni-patrimonyalizm hakkında bkz. S.N.Eisenstadt, *Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism,* Sage research Papers in the Social Sciences, Studies in Comparative modernization Series, Vol.1 (Beverly Hills ve Londra: 1973).

mektedir.[7] Bu tezin zayıflığı, bu marjinal katkının bir kişi ya da grubun yürüttüğü veya işgal ettiği statünün yok olduğu bir ikinci-düzey soyutlama biçiminde sunulmuş olmasıdır. Kullanabildiğimiz şeyler, insan gücü piramidinde verili bir konumun neden daha fazla gelire egemen olduğu hakkında bize hiçbir şey söylemeyen "sektör" gibi kümesel veri soyutlamalarıdır. Aslında, gelirdeki farklılıklar toplum içindeki özgül konumların egemen veya tâbi statülerinin ürünü olarak görülebilir. Bu Marksist görüştür ve bize ancak marjinal-verimlilik kuramı kadar ikna edici bir açıklama sunmaktadır. Bu ikinci açıklamada, en azından, bu tür egemen toplumsal konumlar ile devlet politikaları arasındaki ilişkiyi bu konumları işgal eden kişiler kümesi karşısında tespit etmeye, politikaların devletin kendisi tarafından mı oluşturulduğunu yoksa baskı gruplarının isteklerine bir yanıt mı olduklarını belirlemeye çalışabiliriz. Fiilî politikalar sektörlere değil de bu tür gruplara yöneltilmektedir ve bu statülere gönderme yaparak gelir dağılımı kalıbının gerisinde yatan karar almayı veya karardan kaçınmayı yeniden kavrayabiliriz.

"Egemenlik" ve "iktidar"ın toplumsal piramit içindeki görev mevkilerinin yükümlülüklerinden türeyen araçları bu bölümün kavramsal kategorilerinden biridir ve burada Türkiye'deki gelir dağılımının bugünkü kalıbının tarihsel ortamı inşa etmeye yönelik bir girişimde bulunulmaktadır. Egemen durumdaki konumların bir toplamı olarak kavram veya "egemen" grup, ayrıca bu bölümün tümü boyunca kullanılmaktadır. Ancak sistem sadece bu konumlardan daha fazla şeyi içermektedir. Sistem, ekonomik üretimden çok iktidarın merkezî değere sahip olduğu bir rekâbet tipini içermektedir. Dolayısıyla kaynaklar için rekâbet eden veya kaynakları denetleyen çatışma grupları, basitçe mülk sahipliği veya üre-

(7) Bkz. Jan Pen, *Income Distribution* (Baltimore: Penguin, 1971), s.50.

tim araçlarını kontrol etme konumlarına uymaktan çok iktidarı kuşatmaya yönelik stratejilerden yararlanmaktadırlar.

Nihayet, burada kullanılan üçüncü yaklaşım "sosyo-ekonomik çerçeve"dir. Sosyo-ekonomik çerçeve ile kastedilen şudur: herhangi bir toplumdaki gelir dağılımı kalıbı, sadece egemen bir grubun konumunun bir ürünü olarak değil fakat, grubun kendi iktidarını uygulamak için gerekli olan çabasına aracılık eden siyasal, toplumsal ve ekonomik -yani iletişimsel- bağlantıların ürünü olarak da kavramsallaştırılabilir. Weber'in kavrayışını uzatarak, bunları, Weber'in ima etmiş olduğu "şalter" mekanizmaları gibi düşünebiliriz. Piyasa şebekelerine, kişisel değerlere ek olarak, bir kimseye bu değerleri gerçekleştirme olanağını veren toplumdaki eylem araçları ve siyasal olanaklar, sonuçta toplumdaki bütünsel ekonomik, toplumsal ve siyasal işlemlerin en güçlü belirleyicisi olarak biriken büyük bir iletişimin bir kısmı olarak kavramsallaştırılabilir. "Modern" toplumu niteleyen de, bir piyasanın veya planlı ekonominin mahiyetinden çok, bu işlem araçlarının bütüncül toplamıdır. Calvinizm'in kapitalizmin gelişmesine katkısı kısmî bir örnek olarak verilebilir. Calvinizm sadece bir öğreti olmayıp, bir takım tarikatlar, yani cemaat olarak işleyen gruplar boyunca çalışan bir şeydi. Bunların yeni katkısının, Max Weber'in incelemelerinden bildiğimize göre, yeni bir "fikir"de, yani "çağırma" kavramında yer aldığı doğrudur. Bu görüşe göre, "bir zamanlar ruh için tehlikeli görülen... iş yaşamı yeni bir kutsallık kazanmaktadır. Emek sadece ekonomik bir araç değil, tinsel bir amaçtır."[8] Ancak, iş yaşamının kutsallığına ilişkin bu ahlâk bir dizi başka kolaylaştırıcı özelliğin üzerine eklenmiştir: bunlardan biri Batı Avrupa'da piyasa mekanizmasının o tarihteki hali-

(8) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner, 1958), "Introduction" [Giriş], R.H.Tawney, s.2-3.

hazır kurumsallaşmışlık derecesiydi. Bir diğer özellik de Calvinist cemaatlar içinde işlerin yürütülüş biçimiydi. Bu nokta, birkaç yıl önce, Calvinist cemaatlere özgü örgütlenme, yani iletişim kanallarını vurgulayan M. Walzer tarafından ortaya atılmıştır. *Revolution of the Saints*[9] adlı yapıtında Walzer püriten ahlâkının "anlaşmalar"[10] ideolojisi, üyelerin biçimsel eşitliği, inananların örgütlenmiş faaliyetleri, "insan ilişkilerinin şemasının etkin bir biçimde insanın çalışması tarafından belirlendiği"[11] ve toplumsal ilişkilerin "yoldaşlarının anlaşmaları"[12] ve sözleşmeler biçiminde başladığı gerçeği gibi örgütlenmeye ilişkin özellikler tarafından biçimlendirildiğini ortaya çıkarmıştı. Bunların tümü, yani yeni bir iş ahlâkı, örgütsel yenilik ve varolan piyasa şebekesi, rasyonal kapitalizmin özerk mekanizmasının sürekliliğini yerleştirmek yönünde çalışan üst üste yığılmış iletişim araçları olarak görülebilir. Tac'ın kent özerkliğinin gelişmesi karşısında izlediği olumlu politika da burada bir rol oynamıştır. Burjuvazinin yıkıcı gücü, kısmen onların bu iletişim şebekesi içindeki merkezî konumlarından kaynaklanmıştır.

Bunun aksine olarak, Türkiye'de, şemalaştırdığım işlemler şebekesi cumhuriyet zamanında bile (1923) kurulmuş değildi. En geniş anlamıyla iletişimdeki bu azgelişmişliğin etkilerinin bir örneği, Türkiye'nin dünya ekonomisiyle bütünleşmesindeki etkisinde görülebilir: demiryolları orta Anadolu yaylasına ulaşmayı sağlayıncaya kadar bu bağlantı kurulmamıştı.[13] XIX. yüzyılın sonunda başlayan demir yolu yapı-

(9) M.Walzer, *Revolution of the Saints* (New York: Atheneum, 1970).
(10) İbid., s.203.
(11) İbid., s.213.
(12) İbid., s.214.
(13) Bkz. Donald Quaetart, "An Inquiry Concerning the Commercialization of Agriculture in Ottoman Turkey, 1800-1914", "Ondokuzuncu Yüzyıl İran'ında ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Devimet, Toplum ve Ekonomi" konferansı, Babolsar, Haziran 17-21, 1978, s.3.

mı burada değişiminin son anahtarıydı. Benzer nitelikteki bir diğer etken de, Osmanlı İmparatorluğu'nun, "XIX. yüzyılın neredeyse sonlarına kadar gelişme aleyhindeki devlete gelir-üretici tarife engelleri"ni[14] korumuş olmasıydı. Ancak, 1923 ile 1960'ların başı arasında ulusal bir piyasa şebekesinin gelişmesi ve ülke dışında ek ekonomik bağlar sayesinde Türkiye nihayet dünya ekonomisiyle "bütünleşti." Ancak hukuksal düzenlemeler 1920'lerin başında yeni ticarî işlem kanallarıyarattığında piyasa şebekesi belli bir önem kazanmaya başladı. Yine, Osmanlı İmparatorluğu ile birlikte toplumsal yapıda bu tür değişimlerin izlediği oluşumlar zinciri Batı Avrupa'da olmuş olandan farklıydı ve bu değişimler, çoğu kez, bazı Türklerin Türk kapitalizmini Batılı muadillerinden daha az sömürücü olduğuna inanmalarını kısmen haklı gösterir bir biçimde daha kısa bir zaman dilimine sığdırılmıştı. Özellikle kent "sakinleri"nin merkezdeki siyasal güçlerle "ittifak" kurması daha sonra ortaya çıktı; 1950 bu özel gelişimin Türkiye'deki başlangıçları için iyi bir işaret noktası olmaktadır.

Modern iletişim sistemlerinin belirli toplumsal etkileşim tipleri için olanaklar sağladığı gerçeğinden oldukça ayrı olarak, bu sistemler, ayrıca, bir toplumda değişmelerin hangi yollarla gerçekleştirileceği üzerinde *düşünme yollarını* da sağlamaktadırlar. Dolayısıyla gelişmiş bir piyasa sistemi geliri yeniden bölüştürmeye yönelik *araçları* ve ayrıca bugünün toplumsal mühendislerine veya politika yapıcılarına, ekonomik değişkenleri, toplumsal sistem içinde değişiklik doğurucu sonuçlar almak üzere kullanma terimleriyle *düşünme* olanağını da sağlamaktadır. Bu durum, piyasa mekanizmasının bugünkü kadar genelleşmiş olmadığı toplumlarda yaşamış olan politika yapımcıları için bu denli açık değil-

(14) İbid.

di. Ekonomi biliminin gelişmesi piyasa sisteminin gelişimi ve artan karmaşıklığı ile ilişkili olmuştur ve tedrici olarak, bu artan karmaşıklıkla birlikte, ekonomik değişimi gerçekleştirmek için kullanılabilir kaldıraç tipleri de değişmiştir. Kısacası, gelirin ekonomik sistem içindeki karmaşık müdahale tipleriyle yönlendirilebileceği fikri hem yenidir ve hem de, piyasa sisteminin bağlarından bir tanesini oluşturduğu modern toplumsal iletişim sisteminin karmaşıklığının artmasıyla da ilişkilidir. Daha az karmaşık iletişim sistemlerine sahip daha önceki toplumlarda, daha adil kılınabilir bir sistem için çaba göstermek isteyen devlet adamları, ilgilerini ekonomik değişkenlerdeki değişim terimleriyle düşünmeye yönlendirmekten çok statü konumlarından aşağıya indirmek, daha yüksek bir statüye çıkarmak veya mülkiyetin müsaderesi gibi daha kaba müdahale terimleri içinde düşünmüşlerdir. Diğer yandan, Osmanlı ekonomik sisteminin bölümlenişi, insanı bu sistem içindeki gelir dağılımının sektörel kalıplarının terimleriyle düşünmeye zorlamaktadır.

Bürokrasinin uzunca bir süre daha yüksek bir statü konumunu işgal ettiği ve aşağıda anlatacağım üzere, bir dizi görevdeki personelin azınlıklardan devşirildiği bir toplumda meslek piramidinin çok özel bir yapısı olmuştur. Türkler bu piramitteki tüm alanlara kolayca ulaşmamışlardır. En genel anlamında, ilerideki sayfalarda kullandığım "fırsat alanı" kavramı, toplum içinde, meslek piramidindeki mevkilerin boşaltılması veya toplumsal farklılaşma ve hareketlilik yoluyla yenilerinin yaratılması yahut da insan gücü yapısında elde edilebilir mevkilere oranla nüfusun azalması yoluyla yeni fırsatların elde edilebilir hale geldiği alanların bütünlüğünü ifade etmektedir.

Fırsat Alanı

Bir kimsenin kendi ekonomik statüsünü geliştirmek veya yükseltmek için kullanabileceği alanların bütünlüğü olarak "fırsat alanı" kavramı burada kullanılmıştır çünkü, Batı Avrupa'da "açık" olan birçok ekonomik alan, Osmanlı İmparatorluğu'nda "kapalı"dır. Mülkiyet ilişkilerinden bir örnek verilebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nda özel mülkiyet birçok yollardan denetim altındaydı ve sınırlandırılmıştı. Batılı hukuk düzenlemelerinde görülen türden tam mülkiyet hakkının tanınması Türklere bütünüyle yeni bir ekonomik işlemler alanını açmıştır. Yeni fırsatların bu genişlemesi, gelir dağılımı kalıbı değişmemiş olmakla birlikte, XIX. yüzyılla başlayan bir dizi ekonomik alanda gerçekleşmiştir. Bu genişleme gerçekleştiğinde, genişlemenin kendisi, bazı ekonomik tabakaları, ekonomik olarak tâbi nitelikteki durumlarından kendileri için açılmış olan yepyeni fırsatlara doğru çevirmek gibi olumlu bir hareket olmuştur. Türk reformculuğunun büyük bir bölümüne bu tür fırsat alanlarının açılması eşlik etmiştir ve Türk kırsal ve kentli kitlelerinde, oldukça boğucu gelir dağılımına rağmen yürürlükte olan inatçı iyimserlik modern Türk tarihinin bu özelliğinin ürünüdür.

Türk örneğinde, yine, gelir dağılımı kalıbının tarihsel ortamı hakkında bir bilgi gereklidir çünkü Türkiye ekonomik gelişme tarihinde oldukça özel bir örneği temsil etmektedir. Devletin ekonomik süreçteki merkeziliği, Türkiye'nin dünya ekonomisiyle görece yakın dönemdeki bütünleşmesi, otarşinin beklenmedik sonucu gibi Türkiye tarihinin imparatorluktan bir ulus-devlete geçildiği son yüzyıldaki bazı yönleri bir gelir dağılımı incelemesiyle ilgilidir. Bugün Türkiye, geliri dar bir toplumsal sektörde yoğunlaştıran ve ücretliler ile örgütlenmemiş emeğin gelirini dilim dilim doğrayan uzun

süreli bir enflasyon dalgasının sancılarını yaşamaktadır. Muhtemelen bu durum, dengeyi yarışta geride kalmış olanlar lehine yeniden oluşturmaya girişmiş olan dönemsel bürokratik başkaldırıların bir tanesine daha yol açabilir. Bununla birlikte, bugünkü durumun katılığı, Türkiye'nin seçeneklerinin genel bir azgelişmişlik ya da bağımlılık modelinden değil de Osmanlı ve Türk tarihinin özgüllüklerini hesaba katan bir modelden türetilmesi gerektiği gerçeğini gizlemektedir.

Siyasal iktidar etrafında yapılanmış ve dinsel-etnik birimlerden oluşmuş bir sistemden üretimin ve işlevsel iş bölümünün eski yapı içinde yerleştirildiği bir sisteme geçiş, Türkiye'nin "modernleşme" tarihinde mutlaka merkezî bir konuma sahiptir. Bu boyutu ihmal edenler geçişte içerilen sistematik değişimi anlayamazlar.

Geleneksel Osmanlı Ekonomisi

Osmanlı devletini niteleyecek kestirme bir terim "malî devlet" olabilir; bununla ifade edilmek istenen, başlıca ekonomik politikanın kırsal ekonomiden vergi alımını azamileştirme çabasından oluştuğu bir devlettir.[15] Ekonomik gelişme, ancak zamanla Türk siyasasının ciddi bir hedefi haline gelmiştir. Bu, örneğin, İngiltere'de olduğu gibi, zenginliğini sürekli gelişen ve akılcılaşan bir tarımdan elde eden bir taşra *gentry*'sine destek vermenin Osmanlı devletindeki yokluğunu vurgulaması ölçüsünde önemlidir. XVIII. yüzyılda, Türkiye'yle sınır komşusu olan bölgelerde tahıl talebinin artması

(15) Bkz. Bent Hansen, "An Economic Model for Ottoman Egypt or the Economics of Collective Tax Responsibility," (Berkeley, Calif.: Institute of International Studies, 1973).

Osmanlı'daki ayanları hububat üretimiyle uğraşmaya teşvik etmişti. Bu teşvik de, Osmanlı merkezinin denetimindeki bir azalmaya tesadüf etmişti. Ancak, hububat ekiminin çekiciliği Osmanlı ayanlarının çok fazla ilerlemesini sağlamadı. Devlet, Batı'da yaptığı gibi bataklıkları kurutma, yol yapma, otoyolları geliştirme, bir posta sistemi kurma ve ilk ve orta öğretimi yaygınlaştırmak işlerine girişmedi. Devlet Batı Avrupa tipinde bir "merkantilist" evreye geçemedi; ekonomik mühendisliği içeren bir "kameralist" evre de yaşamadı. Bunun devletin varlığına yönelik muadili ise daha az etkileyici olmamakla birlikte nitelik bakımından farklıydı: barışı sağlayıcı kadastro kayıtlarından, malî denetçilerden, resmî olarak kabul edilmiş ortodoks İslâm biçimini yaymak üzere yetiştirilmiş devlet gözetimindeki eğiticilerden ve küçük bir kayıt-tutucu merkezî bürokrasiden oluşan bir adalet sistemi.[16] Buna ek olarak devlet üretilen malların nitelik ve niceliğini, bunların dağılımını ve dış ticaretin bazı yönlerini kontrol ettiği gibi fiyatları da denetlemekteydi. Devletin ekonomideki bu ağırlığı ortalama bir denetim mekanizması değildi ama, yine Batı'da ortaya çıkmış olan ekonomiyi büyütme mekanizması da değildi. Nicolai Todorov, bu tür bir ekonomiyi büyütme işlevinin, XIX. yüzyılda Bulgaristan'daki pamuk üretimi örneğinde ne denli önemli olduğunu göstermiştir.[17] Bulgaristan, dokuma alanında böyle bir teşviki elde ettikten sonra zenginleşmeye başlamıştır.

1830'lara gelindiğinde, Osmanlı bölgesel ayanlarının doğuş halindeki siyasal güçleri devlet tarafından kırılmıştı. Bununla birlikte, bu gruplar, XIX. yüzyıl boyunca yerel kaynak-

(16) Bkz. İnalcık, *The Ottoman Empire.*

(17) Bkz. Nicolai Todorov, "19'uncu Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Esnaf Teşkilâtında Bazı Karakter Değişmeleri," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 27 (Ekim 1967-Mart 1968): 1-36.

ları denetimleri altında tutmayı sürdürdüler ve bunlardan bazıları bölge kentlerinde bir tür işadamı sınıfı oluşturdu. Yine de, manzaranın tümü, daha eskiye ait Batılı karşılığı ile karşılaştırılabilir olmaktan uzaktı: daha yalıtılmış bölgelerin çoğunda, iltizam ayrıcalıklarına yatırım yapmak, hâlâ hububat ticareti veya tarımı geliştirme ile ilgilenmekten daha kârlıydı. Köylülerin kendileri, "serf" olmamakla birlikte, vergi "sıkıştırması"nın işleyiş biçimi nedeniyle *yeomen* çiftçileri haline gelemediler. Nakliyat güçlükleri ve temel toplumsal kurumlardaki farklılıklar nedeniyle, Avrupa'nın hammadde talebinden yararlananlar Balkan bölgeleriyle sahil yöreleriydi.[18] "Feodaller", Osmanlı ordusunun artan erzak taleplerinin ve demiryolları gibi gelişen yeni nakliyat şebekelerinin avantajından yararlanmaya başlamalarıyla, tahıl ticaretini XIX. yüzyılda bir kez daha ellerine aldılar, ama bu, zenginliğin oluşturulmasına yönelik küçük bir ataktı. Türkiye'nin Asya kısmı, dış ticaret bağlantıları olan Levanten azınlıklar ile bazı Osmanlı nüfuzlularının ekonomik bakımdan gelişmiş olduğu limanlara ulaşma olanağına sahip küçük bir bölge ile yerel iş olanaklarının yetersiz olduğu çok

(18) Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yiyecek maddeleri ticareti hakkında bkz. Lütfi Güçer, "XVI-XVIII inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Hububat meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler" (İstanbul, 1964) ve N. Heyd, *Histoire du commerce du Levant* (Leipzig, 1936). Osmanlı İmparatorluğu'nun XIX. yüzyıldaki iktisat tarihi hakkında bkz. Vedat Eldem, *Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadî Şartları Hakkında Bir Tetkik* (Ankara: İş Bankası, 1970); Charles Issawi, der., *The Economic History of the Middle East 1800-1914* (Chicago: University of Chicago Press, 1966); O. Kurmuş, *Emperyalizmin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: Bilim Yayıncılık, 1974); Charles Morawitz, *Les Finances de la Turquie* (Paris: Guillaumin, 1902); Gündüz Ökçün, "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında İmalât Sanayi (Alanında verilen Ruhsat ve İmtiyazların Ana Çizgileri)"; F.Rodkey, "Ottoman Concern about Western Economic Penetration in the Levant 1849-1856," s.348-353; J.L. Farley, *The Resources of Turkey* (London, 1863); A. du Velay, *Essai sur l'histoire financière de la Turquie* (Paris: Arthur Rousseau, 1903).

daha geniş bir bölge arasında bölünmüştü.[19] Ne İngiliz *gentry*'siyle, ne de *burgerthum* ile kıyaslanabilir nitelikte bir sınıf yaratamayacak olan bu durum, mülkiyetin güvensiz bir konumda oluşu, ticarete göre oluşturulmuş hukuk kurallarının yokluğu ve eğitim, polis, nakliyat veya ekonomik hizmetler veren "nüfuz edici" bir devletin bulunmayışı gibi bazı özellikler tarafından keskinleştirilmişti. XIX. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndaki reformların büyük bir bölümü, ekonomik büyüme için bu "sivil toplum" altyapısını oluşturmayı amaçlamıştı. Ancak, bu altyapı, kurulduğu yerlerde dış ticaretle uğraşanların ve Levanten "kompradorlar"ın işine yaramıştı.

XIX. yüzyılda iltizam kısmen devlet kontrolü altına alınmıştı ama bundan sağlanacak yararlar bile, Batılı devletlerden oluşan ve Düyun-u Umumiye diye bilinen bir konsorsiyumun, tarımdaki en fazla gelir yaratma umudu olan kaynakların kontrolünü eline geçirmesiyle sıfırlanmıştı.[20]

Osmanlı devletinin ekonomiyle olan ilişkisi konusunda ortaya çıkan şey, devletin bir kontrol konumuna sahip olmasından çok, Osmanlı toplumunda, iktidar ile ilgilenmenin piyasa işlemlerinden daha merkezî olduğu yolundaki gizli olguydu. İktidar, zenginlikten daha değerli bir "meta"ydı ve iktidar "ticareti" Osmanlı sisteminin ayırdedici bir özelliğiydi.[21] İktidarın bu üstünlüğüne koşut olarak, Batılı kapita-

(19) XIX. yüzyılda küçük bir cemaatin iş faaliyetleri hakkındaki tipik bir betimleme için bkz. Quaetart, "An Inquiry."

(20) Donald C.Blaisdell, *European Financial Control in the Ottoman Empire: A Study of the Establishment, Activities and Significance of the Administration of the Ottoman Public Debt* (New York: Columbia University Press, 1929).

(21) Şerif Mardin, "Super-Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire: in the last Quarter of the Nineteenth century," *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, der. Peter Benedict, Erol Tümertekin ve Fatma Mansur (Leiden: 1974).

lizmden farklı bir ekonomik ahlâk ve sembolizm de vardı. Devlet tarafından toplanan vergiler, bir kamu görevlisine, kendi makamının işlerliğini sağlamak için gerek duyduğu kaynakları sağlamak için kullanılacaktı: askerî ve sivil bir kadro ve siyasal makamın kaftan, zengin giysiler ve mücevherler gibi simgeleri. Dolayısıyla para, ekonomik olduğu kadar siyasal bir araçtı da.[22]

Geleneksel Osmanlı ekonomik sistemiyle uyumlu ekonomik ahlâk, "denkserlik"ti. Bu, toplumsal hiyerarşinin kaçınılmaz ve haklı olarak kabul edilişini içeriyordu. Yine bu, ayrıca, toplum içindeki verili bir konumun kendi "âdil ödüller-"ini de beraberinde getireceği beklentisi anlamına geliyordu. Aşağı sınıflar için bunun anlamı, toplum içindeki konumlarına uygun düşen asgari yaşama biçimiydi. Yine de, şu noktayı ihmal etmememiz gerekmektedir: "burjuva sömürüsü"nün hiçbir biçimde meşrulaştırılmadığı bir çerçeve içine yerleştirilmiş olan denkserlik bir patlayıcı potansiyeline sahipti. Genç Türklerin, sonradan, sömürücü yabancılar tarafından yanıltıldıkları duygusundan oldukça ayrı olarak, engellenmemiş bir liberalizme karşı çıkmalarını sağlayacak olan da bu potansieldir. Bu duygu, genç Türklerin dayanışmacılığa sempatik bakmalarına neden olmuş, onların Rus popülizmini anlamalarına olanak sağlamış ve daha sonra da Cumhuriyet Halk Partisi'nin temel ilkeleri arasına halkçılık ilkesinin dahil edilmesiyle sonuçlanmıştır. Yine bu potansiyel, Cumhuriyet Halk Partisi'nin son yıllardaki yeniden bölüşümcü amaçlarının besleyicisi olmuştur. Yine, Türk memurlarının köyüleri sıkıştıran insanlardan "efendimiz" köylünün savunucuları olan insanlara doğru görece hızlı bir biçimde dönüşmelerini -ki, 1860 ile 1920 arasında gerçekleşmiş bir dönüşümdür- açıklamak için devletin köylülere ve ekicilere yöne-

(22) İbid.

lik koruyucu tavrı biçimindeki bu Osmanlı geleneğine bakmamız gerektiğine inanıyorum. Köylünün korunması gerektiği yolundaki Osmanlı devletinin tavrı, eylemde gözetilmekten çok yersizlik olarak görülmüş, ama Osmanlının çöküş sürecindeki olaylar boyunca bir ideal olarak varlığını sürdürmüştür.

Osmanlı İmparatorluğu'nda köylünün statüsü, Osmanlı ekonomisinin özgüllüklerinin önemli bir parçasıydı. Osmanlı köylüsü hiçbir zaman, Batı'daki karşılığının malikânenin katı hukuksal çerçevesi ile senyöre karşı kişisel yükümlülükler içine sokulmamıştı. Bu durum, memurlar sınıfının, köylü ile devlet arasında kurumsallaşmış herhangi bir aracı sınıfın olmaması gerektiği yolundaki çok özgül politikasının ürünüydü. Yine bu durum, aynı zamanda, Batı'da olduğu gibi, feodal hakların hiyerarşi içinde üstten asta devredilmesini mümkün kılan hukuk çerçevesinin bütünüyle olmayışından da kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, iktidar sahibi olmuş ve bir "hanedan" oluşturmuş bir ayan hukuksal bakımdan korunmadan yoksundur. Bunun istisnası ise çok özel durumlar ve halefinin dikkate almakla yükümlü olmadığı padişah fermanlarıdır.

Ramsey'in 1880'lerde Türk köylerinde bulduğu ve Stirling'in 1950'lerde Sakaltutan'da yerelleştirdiği denkserlik duyguları, geleneksel ekonominin bütün bu yönlerinin damıtılmış özüdür.[23] Bunun önemi, 1950'den sonra Türk siyasetinin "kırsallaşması"ndan sonra, bu eşitlik duygusunun Türk siyasal gelişmesinin bir bölümü haline gelmesi gerçeğinde yatmaktadır.[24]

(23) William Ramsey, *Impressions of Turkey* (London: 1897); Paul Stirling, *Turkish Village* (New York: 1965).

(24) Türk siyasetinin kırsallaşması hakkında bkz. Frank Tachau ve Mary D.Good, "The Anatomy of Political and Social Change: Turkish Parties, Parliaments and Elections," *Comparative Politics* (Temmuz 1973): 551.

Osmanlı ekonomisinin daha önce anlattığım istikrarsız dengesi, merkezin gücü ile bağlantı içinde, denkserlik duygusu olarak betimlediğim şeye daha bir anlam kazandırmaktadır. Çünkü, ekonomik yapı içinde hiçbir şey istikrarlı değildir. Zenginlik, memurlar bakımından geçicidir çünkü, zengin bireyin ölümünde bu zenginlik devlet tarafından müsadere edilebilir. Zenginlik, her türden spekülatör için de geçicidir çünkü, genel ekonomik denge bir an içinde değiştirilebilir. Zenginlik herkes için geçicidir çünkü, kişisel malların güvenliği ulusal bir jandarma gücü tarafından sağlam temeller üzerine inşa edilmemiştir. Çoğu kez yüceltilmiş haydutlardan başka bir şey olmayan yerel "hanedan" yaratıcıları, herhangi bir anda yükselebilirler ve çoğunlukla, entrika dışında kendileriyle başka biçimde baş etme olanağına sahip bulunmayan bir devletin tahammülüne ister istemez uyum sağlarlar. Yoksulluk da, sınırlı bir ölçüde geçicidir çünkü, asanın bir dokunuşu ile, bölge yöneticisinin akıllı ev hizmetçisi, onun maiyetine bağlı bir bölgesel kamu görevlisi statüsüne fırlayabilir.

Geleneksel Osmanlı ekonomisinin bir diğer önemli özelliği de "etnik iş bölümü"dür. Osmanlı İmparatorluğu, bir dizi dilsel, dinsel ve etnik "cep"ten, kendi alt kültürleri ve kuralları olan cemaatlerden oluşmuş olması anlamında, büyük ölçüde "bölümlenmiş" bir topluluktu. Bu bölümlenmenin tarihsel kökeni, birçok halk göçünü *(volkerwanderungen)* yaşamış bir geçiş bölgesi, Doğulu veya Batılı yöneticilerin sayısız istilâlarına uğramış bir sahne ve birçok uygarlığın beşiği niteliğindeki Anadolu'nun mozaik tarihinde bulunacaktır. Osmanlılar bu bölümlenmeyi akılcı bir kavramsal çerçeve içine yerleştirmeye çalıştılar: Eski bir Ortadoğu yöntemini kullanarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun teba nüfusunu dinsel inanç kategorilerine uygun olarak tasnif ettiler. Devlet bağlantıla-

rını, önemli ölçüde özerklik tanınmış olan dinsel cemaatlerin liderleriyle kurumsallaştırmıştı. Örneğin her grubun kendi yurttaşlık yasaları vardı. "Millet" denilen bu gruplar, idarî amaçlar için geniş kategorilerî meydana getirmişlerdi. Gerçekte bu bölümlenme çok daha incelmişti çünkü, dinsel idarî birimler içinde yer alan çeşitli küçük cemaatler, tarikatlar ve sapkın gruplar daha da küçük grupları oluşturuyordu. Bu bölümlenme, aynı zamanda, başı çeken millet olan Müslüman milleti için de doğruydu. Bu yapının ekonomiyi, XX. yüzyıl içinde bile nasıl etkilediğini Sussnitzki şöyle anlatmaktadır:

> ... Türkiye'deki meslek yapısı, birçok bakımlardan ırksal farklılaşmaya denk düşmektedir. Böylece belirlenmiş olan toplumsal tabakalaşma, ulusal yapımn çok yönlü derecelenişinde izlenebilir. Her bir etnik cemaat, imparatorluğun genel ekonomik şebekesi içinde bir göz gibidir ve bunun ortadan kaldırılması, genel ekonomik yaşamda yeri hemen doldurulamayacak bir boşluk oluşturmaktadır.[25]

Aynı yazar konuyu örneklendirmeyi şöyle sürdürmektedir:

> Toprağın işlenmesinde bile, çeşitli etnik gruplar önemli farklılıklar göstermektedirler. Nitekim Türkler, kendilerini, esas olarak tahıl ekimine ve küçük ölçekli bahçeciliğe -en yaygın olarak da çiçek yetiştiriciliğine ve bu arada bağcılığa da- adamışlardır. Ancak yavaş yavaş, eskiden beri kurumsallaşmış bulunan kendi tüketimleri için gerektiği ölçüde ekim yapma alışkanlığından kurtulabileceklerdir. Dolayısıyla da, Avrupa'nın çok ihtiyaç

(25) A.J. Sussnitzki, "Zur Gliederung Wirtschaftlicher Arbeit nach Nationalitäten in der Turkei," Archiv für Wissenschaftforschung im Orient II (1917): 382-407; *The Economic History of the Middle East 1800-1914*, Charles Issawi, içinde s.15.

duyduğu peşin para karşılığı satılan mahsulleri yetiştirmemişlerdir. Ve, sürekli eğilip doğrulmak gerektiren çalışma biçimlerine ancak güçbelâ uyum sağlayabilmektedirler ve bu yüzden de çapalama gerektiren ekin ve bitkilere karşı çekingen bir tavır içinde olmaktadırlar.[26]

Sanayi ile ilgili olarak da yazar şunları belirtmektedir:

Genel olarak, el zenaatkârlarının, kendi cemaatleri içinden gelen tüketicileri tercih ettikleri gözlemi yapılabilir. Ve dolayısıyla, bir bölgede bir millî grubun yoğunlaşmasının ve sayısının fazla olması ölçüsünde, bu grubun üyelerinin sınaî işlerdeki sayıları da artmaktadır.
Türkler, debbağ, saraç, ayakkabıcı, tornacı, doğramacı, çömlekçi, yünlü ve ipekli dokumacı, boyacı, sabuncu, demirci, bakırcı ve silâhcı gibi sanatsal niteliği olmayan işleri tercih etmekte ve bunlarda daha çok beceri göstermektedirler.[27]

Osmanlı İmparatorluğu'nda, her zaman, etnik sistemin yumuşak kenetlenişi etnik cemaatler arasındaki barışa bağlı olmuştur. Kanuni Sultan Süleyman döneminde, en azından inşaat sanatında bu tür bir barışın hüküm sürdüğü, Barkan'ın Süleymaniye Camii'nin inşasına ilişkin incelemesinden çıkarılabilir.[28] Ancak, sistemin dengesi daha temel bir düzeyde oldukça nazikti. Herhangi bir dönemde, bir *uzmanlaşma* alanının ekonomi içinde daha büyük bir işlevsel önem kazanmaya başlaması halinde, etnik bir grubun kendiliğinden farklılaşmış bir biçimde kayırılması söz konusudur. Bu, Osmanlı ticaretinin çöküşüne bakmanın bir biçimidir. Ticaret, kayırılan bir faaliyet değildi. Bugüne gelinceye dek, bu

(26) İbid., s.116.
(27) İbid., s.118.
(28) Ömer Lütfü Barkan, *Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaatı (1500-1557)*, Cilt.1.

süreç tersinden bir düzenleme içinde sunulmuştur: yabancılar özel ticarî ayrıcalıklar elde etmişlerdir, Türkiye'deki işlerin yürütülmesi için yerel Hıristiyanlara gerek duyulmuştur ve bu iki kesim yeni ayrıcalıklardan kazanç elde etmişlerdir. Ancak, bunun tersine bir açıklama da, yani yerel Hıristiyanlar ekonomi içinde yukarılara fırlatılmışlardır çünkü bunların uzmanlaştıkları -ticaret ve bankacılık gibi- işler, XVII. yüzyıldan sonraki Osmanlı ekonomisinde, dış etkenlerin sonucu olmakla birlikte, yeni bir merkezîlik kazanmıştır yollu bir açıklama da pekâlâ aynı biçimde ikna edici olabilir.

İşbölümünün etnik olması nedeniyle, bir grubun büyümesine gösterilen tepki de etnikti: Osmanlı Müslümanları, bir grup olarak kendi talihsizliklerinin farkına varmışlardı ve Osmanlı imparatorluk yönetimi de, daha önceden beri, yeni gelişmelerin tehlikelerini biliyordu. Osmanlı yönetiminin bu duyarlılığı, XIX. yüzyılın başında, bir Osmanlı sanayi esasını geliştirmeye yönelik başarısız bir girişime yol açmıştı.[29]

Bizim amaçlarımız açısından, etnik işbölümünün asıl önemli yanı, Türk-Müslüman etnik grubun düşün işlevsel farklılaşmasıdır. Farklılaşmamışlık konumundan başlayan ekonomik öncelik yarışı, sonradan *etnik rekâbetçilik* biçimini almıştır. Müslüman-Osmanlı grup, bir dizi ekonomik denetim mevkiini Yunanlıların ve Levantenlerin elinden söküp almak için mücadele etme gereğini duymuşlardır. İkinci olarak, farklılaşmamışlık durumu ve bu durumun modern dünyada gözlenen siyasal güçsüzlüğü, Müslüman-Türk grubun önderleri açısından, ilk hedeflerinin böyle bir işlevsel farklılaşmayı sağlamak olduğunu ortaya koymaktaydı. Bu, Jön Türkler'den sosyolog Ziya Gökalp'in ana teziydi.[30] Bu hedef,

(29) E.C. Clark, "The Ottoman Industrial Revolution," *International Journal of Middle East Studies 5* (1974).

(30) Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul, t.y.), s.9.

seçkinler arasında, uzunca bir süre, Türkiye'de gelirin yeniden bölüştürülmesi konusuna baskın çıkmış ve onu gölgede bırakmıştır.

Anahatlarını verdiğim geleneksel Osmanlı sisteminin özellikle, XIX. yüzyılda, bir değişim içinde olmakla birlikte, bunlara ilişkin yönlendirmeler son derece yavaştı. Nitekim, Osmanlı manzarasının dikkatli bir gözlemcisi olan Ubicini, XIX. yüzyılın ortasındaki yazılarında, eski Osmanlı yapılarının kalıntılarının ne denli canlı olduklarını betimlemektedir.[31] İltizam, hâlâ zenginlik elde etmenin önemli bir aracıy-

(31) 1850'lerde, M.A. Ubicini, *Letters on Turkey*, Cilt 1 (London: 1856), s.282, 6 numaralı notta şu tespitte bulunmuştur:
Birkaç yıl önce, B şehrindeki Gümrük'ten 600.000 kuruşun dışarı çıkışına izin verilmişti; ancak, ithalat tedricen öyle bir yükseliş gösterdi ki, bu teslimat düzenli bir biçimde 1.500.000 kuruşa çıktı. Bir önceki yıl teslimatı bu fiyattan almış olan alıcı gümrük, 1.000.000 kuruşluk net bir kâr sağlamış olduğunu itiraf etmiştir. Bu yıl ise, aynı teslimat için 2.500.000 kuruş taahhüdünde bulunma yetkisi alıcı gümrüğe verilmişti.
Hükümet memurlarından biri, bu teslimat ihalesinin 1.700.000 kuruşa onda kalmasını sağlamıştı. Bu memurun adı, alıcının adını vermek suretiyle kendisini gizleyen bir cevap vermiş olan hizmetkârlardan biri olarak fermânda görünmemektedir.
Bu memur, hemen bir kâr sağlamak isteği doğrultusunda bazı Ermeni bankerleriyle ilişki kurmuş ve bütün riskleri onun adına kendilerinin üstlenmesi koşuluyla, 2.500.000 kuruşa onlarla pazarlık etmişti.
Dolayısıyla burada hükümetin cebinden çıkmış olarak değerlendirilebilecek 8.000.000 kuruş olduğunu görmekteyiz. Bu spekülatörlerin en küçük ajanının bile bir yılda servet sahibi olduğunu eklersem, kendi zimmetlerine giren kârın ne denli dev toplamlara ulaştığı hakkında bir fikriniz olacaktır.
Tarımda ortaya çıkan (Anadolu'nun klâsik dönemlerine kıyasla görülen) çöküşe ilişkin olarak, Ubicini şunları söylemişti:
1'incisi. *Tarımcıların bilgi eksikliği:* Sayısız yararlı keşif ve icatlarımıza rağmen, bizde hâlâ çok geri olan tarım bilimi„Türkiye'de hiçbir yönüyle bilinmiyordu. Alışkanlıklar ve adetler tarımsal işlemleri yönlendiriyordu ve hasat zamanında ortaya çıkan bolluk tümüyle toprağın bereketliliğine bağlı bulunuyordu. Üretimi artırmaya veya toprağın tükenişiyle ilgilenmeye yönelik hiçbir araç kullanılmıyordu. Toprağın sürülmesi, tümüyle ağaçtan yapılma

dı, tarımsal teknoloji son derece geriydi ve taşra kentlerindeki istihdam olanaklarının yokluğu, işsiz köylüleri büyük kentlere itiyordu.(?)

Müslüman Türkler yararına değişimler Jön Türkler döneminde (1908-1918) başladı ama, XIX. yüzyıl sonlarındaki manzara, esaslı nitelikleri bakımından değişmemişti.[32]

XIX. yüzyılda, özel bazı mevkilere bağlı güç ve ayrıcalıklar silinmiş ve hükümet komiteleri ve nezaretler gibi daha geniş resmî kuruluşların ve örgütlerin gücü haline dönüş-

bir sabanla yerin kazılmasından ibaretti.
2'ncisi. *İşgücü eksikliği:* ... tarımda eksik olan sadece bilimden ibaret olmayıp, gerçek bir işgücü eksikliği de vardı. Türkiye'de tarımın durumu üzerinde sıkıntı verici bir etki yapan bu olgu, sadece toprağın genişliğine oranla nüfusun az oluşundan kaynaklanmamakta olup, bundan da öteye, bu nüfus azlığını etkisizleştirmenin baş engeli olan iki nedenle de bağlantı içindeydi. Bunlardan ilki, şehirlerin kır üzerinde yarattığı çekimin Türkiye'de her yerdekinden daha çok olması ve bunun sonucunda da köylülerin şanslarını iç bölgelerdeki büyük yerleşim merkezlerinde denemek için kırsal çiftliklerdeki tarım işlerini terketmeye yönelmeleriydi. Şehrin yaratmış olduğu bu çekim, İstanbul'da varolan, hizmetçi kalabalığından sözedilmese bile, değişken nüfusun büyük bir bölümünü meydana getiren *Bekiarlar* sınıfını, şehir için gerçek bir musibet olan bu sınıfın oluşumuna neden olmuştur... Onların peşinden gittikleri kayıkçılar, kapıcılar, seyyar satıcılar veya çerçiler gibi sanayi dallarına gelince, bunların yerini doldurabilecek bol miktarda aylak insan başkentte bulunuyordu.

(32) XIX. yüzyıl sonlarında, Batı Anadolu'da 20 yıl süreyle gezmiş bulunan bir arkeolog, şunları belirtmişti:
Bir Türk'ün bir kulübeden daha iyi biçimde inşa edilmiş bir evde yaşaması söz konusu olduğunda bunun her zaman bir Rum tarafından yapılmış olduğunu gördüm. Bir Türk köyünün, su kemerine sahip bir çeşmeye gerek duyması halinde, bunu inşa etmek için bir Rum işçi kullanılırdı... Hemen tüm ticaretin Hıristiyanların elinde bulunduğunu söylemeye gerek yoktur: çoğu kez katırcılar, her zaman da deveciler Türk veya Türkmendi ama malların ve hayvanların sahibi bir Hıristiyandı. Türk, çalıştığı zaman,... oduncu veya sucuydu... Sadece, başlangıcı bilinmeyen zamanlardan beri biraz imalâtın yapıldığı belirli bölgelerde Türklerin bu işle uğraştığını görürsünüz.
Bkz. Ramsey, *Impressions of Turkey*, s.21-22.

müştü. Böylelikle, tek bir resmî makamı işgal etmenin toplam sömürücü potansiyeli ortadan kalkmıştı ama, bir grup olarak memurlar hâlâ refah içindeydiler. "Temel haklar" sistemindeki değişimler nedeniyle ve artık memurların boyunlarını vurmak söz konusu olmadığından, devlet memurların gayrimenkul varlıklarını ölümlerinde müsadere etmekten vazgeçtiği için, mülkiyet, o ana dek olduğundan çok daha güvenlikli hale gelmişti. Memur ailelerinde bir sermaye birikimi olmadıysa, bunun ilk nedeni, memur hanelerinin patrimonyal özelliklerinin devam etmesiydi ki bu hanelerde, ailenin yakın üyeleri, akrabalar, sekreter türünden kişisel hizmetkârlar ve çeşitli türden yanaşmalar içiçe geçmiş bir biçimde yaşamakta ve devasa bir tüketici grubunu oluşturmuş bulunmaktaydılar.

Geniş ailenin kendisi kalabalıktı ve tıpkı bu ailenin başındaki kişinin kendi payını devletin sağladığı avantajdan elde etmesi gibi, geniş aile de bu kişiden yararlanıyordu. Ailelerde sermaye birikimi, kısmen Türk toplumunun XIX. yüzyıldaki bu özelliği yüzünden engellenmişti. Hanenin memurun kişisel hizmetkârlarının kaynağı olması biçimindeki bu eski Osmanlı âdeti, değişmiş bir biçim içinde devam etmiş ve türevsel nitelikte sosyal veya siyasal işlevleri bulunan ve *selâmlık* çevresinde aylaklık eden gereksiz kişilerin beslenmesi bir yük haline gelmişti.

XIX. yüzyılda bile, Osmanlı ekonomisinin altyapısını meydana getiren toplumsal kurumlar, hiçbir zaman "muzaffer kapitalizm"i destekleyenler kadar gelişmiş olmadı. Osmanlı hukuk sisteminden bir örnek verilebilir. Özel gayrimenkul mülkiyeti statüsünün 1868'de çıkan bir yasayla önemli ölçüde serbestleştirilmiş bulunduğu bir döneme denk düşen 1904 kadar geç bir tarihte, Padel ve Steeg, devletten başka hiçbir tüzel kişiliği kabul etmemiş olan bir hukuk sis-

teminin sakatlığından şikâyetçiydiler.[33]

Bu manzarayı, Osmanlı zenaatlarının -esas olarak da dokuma tezgâhlarının- çöküşünü ve uluslararası ticareti yürüten Türklerin ortadan silinişini ekleyerek tamamlamak gerekmektedir. Esnaf ve zenaatkârlar, XIX. yüzyıl boyunca en fazla çöken sınıftı. Üretim azalmış, kurumlar küçülmüş ve sınıfın kendisi daha yoksullaşmıştı. Bunun aksine olarak, 1870'e kadar Osmanlıya bağlı olan Bulgaristan'da, yünlü kumaş üreten esnaf, oluşum halindeki bir kapitalist sınıfı üretebilmiştir çünkü, yeni Bulgar devletinin korumasını sağlayabilmişlerdi.[34]

Dolayısıyla, XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Osmanlı devletindeki gelir dağılımı kalıbı şöyle özetlenebilir: memurlar sınıfının üyeleri, bu sınıf içinde yer alan -askerî, bürokratik, dinî- alt gruplardan sivil bürokratlar artık başı çekmekle birlikte, hâlâ en çok kayırılan mevkileri işgal ediyorlardı. Ayanlar, büyük çiftliklerin sahipleri olarak, taşra bölgelerinde bir zenginlik tabanını ancak yavaş yavaş geliştiriyorlardı. Bununla birlikte, küçük bir yeni nüfuzlular grubu için ödünç para verme de, taşradaki bir zenginlik kaynağıydı. Türklerin sahip olduğu sanayi asgari düzeydeydi. 1913 için yapılmış bir ilk araştırma, İstanbul ve Anadolu'daki 239 kuruluştan 22'sinin devlete, büyük bir çoğunluğunun da yabancılara ve yerel gayri müslimlere ait olduğunu göstermektedir.[35] Bazı Türkler ticaretle uğraşıyorlardı ama ticaretin daha kazançlı olan ucu, yine, yabancı firmaların denetimindeydi.[36]

Yüzyılın sonuna doğru, İstanbul, tüccar, vurguncu, imti-

(33) W. Padel ve L.Steeg, *De la legislation fonciere Ottomane* (Paris, 1904), s.64.

(34) Bkz. 17. not.

(35) Bkz. Yahya Sezai Tezel, "Turkish Economic Development, 1923-1950: Policy and Achievements," Doktora Tezi, Cambridge University, 1975, s.77.

(36) İbid., s.72.

yaz avcısı ve yabancı işletme yöneticilerinden oluşan kozmopolit bir nüfusun faaliyetlerinin merkezi haline gelmişti ki bu durum, "Osmanlı İmparatorluğu'nun yarı sömürge statüsünü simgeliyordu. Dok ve rıhtımlardan demiryollarına, ... elektrik, gaz ve su kaynaklarından tramvaylara, bunların tümü yabancıların mülkiyetindeydi ve onlar tarafından sömürülüyordu."[37]

Ayrıca, XIX. yüzyılın sonlarında imparatorluk iflâs etmişti. Bu iflâs kısmen, Batı'da devletin kapitalizme katkısı olarak yukarıda değindiğim fizikî altyapı türüne devletin yabancı olmasının sonucuydu. XIX. yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu'nun yeni ekonomik donanımlar edinmek için bu altyapıyı inşa etme çabasına tanıklık etti. Bu riskli girişim kısmen başarılı oldu ama, Osmanlı devleti, bu girişimin gerektirdiği ödemeleri yapmak için gereken kaynakları bulabilmek amacıyla büyük bir borç altına girdi ve 1881'de, vergi kaynakları zorla uluslararası kontrol altına alındı.[38]

Sultan II. Abdülhamit zamanında (1876-1909), bu ekonomik yenilginin alıcı yanının tutumu -yani, hükümetin görüşü- her şeyden önce, imparatorluğun bütünsel bir malî çöküşe karşı korunması gerektiğiydi; krediler sayesinde memurların ücretleri yine de ödenebiliyordu. Ancak, diğer devlet adamları ve münevverler, XIX. yüzyılın başında, en iyi olarak "ekonomik ulusalcılık" ve "otarşi" diye adlandırılabilecek olan terimlerle düşünmeye başlamış bulnuyorlardı. Bu öncülden hareketle de, bir Türk tüccar ve sanayici sınıfının gerekli olduğunu görmeye hazırdılar. Bu, XIX. yüzyılda, her tür yaşam biçimi içinde bulunan Müslüman Osmanlıların giderek artan sayılarda benimsedikleri bir görüştü.[39] Bu tezin

(37) İbid., s.59.
(38) İbid., s.106.
(39) Bkz. Gökalp, *Türkleşmek*, s.10.

uygulamaya konulmasına gelince, burada birkaç değişik yol vardı. Sultan II. Abdülhamit için bunun -patrimonyal Osmanlı mirasınca gölgelenmiş bulunan- yolu, memurların, Avrupalı imtiyaz avcılarından ve şirket temsilcilerinden rüşvet veya komisyon aldıklarında, ne yaptıklarını görmezlikten gelerek zenginleşmelerine izin vermekti. Onu tahtından eden Jön Türkler için ise bu, memurlara, özellikle de I. Dünya Savaşı'nda savaş zengini olarak beliren gruba fırsat sağlamak ve onların birer girişimci konumuna gelmelerini kolaylaştırmaktı.[40] Türkiye Cumhuriyeti'nin politikaları, bu bakımdan Jön Türkler'inkilere göre daha az kaba idiyse de, Türkiye ekonomisini inceleyenler, yerli bir kapitalist sınıfın oluşturulması sorununa yaklaşımları bakımından Jön Türkler ile cumhuriyet arasında çarpıcı bir devamlılık görmüşlerdir. Göreceğimiz gibi, cumhuriyet örneğinde, elde edilen sonucun bir bölümü, bir tüccar, sonra da sanayiciler sınıfının aşama aşama ortaya çıkışıdır. Gelir dağılımı bakımından, ekonomik artıktan yabancıların ve azınlık gruplarının aslan payını aldıklarını bir durumu Türklerin yararına yeniden biçimlendirme yönündeki bu girişim, kuşaklar boyunca sürmüş ve bugün, bürokrasinin yabancı ekonomik yatırıma karşı takındığı olumsuz tutumların bazıları içinde varlığını korumaktadır.

Bu gelişmeler olurken, ekonomik eşitliğe ilişkin bir takım fikirler Osmanlı münevverleri arasında tartışılmaktaydı. Bunlardan biri, Osmanlı İmparatorluğu'nda kalıtsal bir aristokrasinin bulunmadığıydı. Bu kurama bir ek de, "saf biçimi" ile Osmanlı toplumsal sisteminin, yetenekli olanların yukarıya yükselme hareketliliğine açık olduğu fikriydi. Bu önermenin daha ileri bir diğer sonucu da, İslam toplumunun bireyleri her zaman eşit olarak gördüğü ve dolayısıyla İslam

(40) Bkz. Ahmet Emin, *Turkey in the World War* (New Haven).

toplumlarında katı kapitalist sömürü biçimine benzer bir şeyin olmadığını ekliyordu. Bu savların tümü, İslam toplumlarının -ve özellikle de Osmanlı toplumunun- kapitalist sömürünün etkilerini zayıflatacak eşitlikçi bir felsefeye sahip bulunduğu teziyle sonuçlanıyordu. Batı Avrupa'da görüldüğü biçimiyle kapitalizm, Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişmeyecekti.

İki tez de -yani, Türkiye'nin yeni bir ekonomik sınıfa ihtiyaç duyduğu ve eşitlikçi bir toplumun özelliklerine sahip olduğu- karşılıklı olarak çelişiyordu. İkisi de, ticarî faaliyetin yabancıların elinden alınıp Türklere verilebilir olsa da, kapitalizmde görülen sınıf sömürüsünün Türkiye'de ortaya çıkmayacağı anlamında yorumlanabilirdi.[41] Bu kuram, ayrıca, devletin bireylerin maddi gereksinimlerini karşılamaktan sorumlu olduğu yolundaki yeni ortaya çıkan fikrin, modernleştirilmiş bir Türk ekonomisi içinde ele alınacağını da ima ediyordu. Türkiye Cumhuriyeti'nin kalkınma politikaları, toplumsal yapıda bir farklılaşmaya yol açmaları ölçüsünde, bir yeniden bölüşümcü bir atılıma sahip olmuşsa da, zaman bu inancı bütünüyle teyit etmemiştir. Ziya Gökalp, XX. yüzyıl başında, Türklerin görüldüğü iki mesleğin memur sınıfı ile çiftçiler olduğunu belirtmektedir. Bu manzara abartılmış olabilirse de, öze ilişkin niteliklerinde doğrudur. İnsangücü piramidinde avukatlara, doktorlara, tezgâhtarlara ve yetenekli esnaflara yer açmak ve cumhuriyet döneminde yapıldığı gibi, fabrika işçileri yaratmak, fırsatların genişlemesi anlamına gelmektedir.

Dahası, yeniden bölüşümcü atılımın işlediği kanal, cumhuriyetin *ekonomik* politikaları olmamıştır. Halkçı-eşitlikçi atılımın birinci ürünü, Türkiye'de ortaya çıkan özel demokrasi türüne yol açan *siyaset* alanında görülmüştür. Bu yeni

(41) Bkz. Tezel, "Turkish Economic Development," s.71.

siyasal güçlerin ne ölçüde bir ekonomik yeniden bölüşüm yaratmış olduğu, izleyen bazı bölümlerde sorgulanmaktadır. Aksoy'un yazdığı 13. bölüm bir örnektir. Ama, Aksoy bile, Türk işçisinin görece tatminkâr konumunun, sendikalar siyasal hedeflerdeki isabetinden kaynaklandığı konusunda aynı fikirdedir. Osmanlı zamanlarından kalan şey, merkezî tüm-toplumsal "yapılanma"nın siyasal yapılanma olduğudur.

Cumhuriyetin Deneyimi

Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu'nun sahip olduğu alanların sadece bir bölümünü temsil eden bir toprak parçası üzerinde, I. Dünya Savaşı ve Anadolu'nun Yunanlılar tarafından işgaline karşı yürütülmüş olan Türk Kurtuluş Savaşı sonucunda ortaya çıktı. Nüfus, Türkiye Cumhuriyeti'nin sınırları içinde bile, 1913'de 15.7 milyonken 1927'de 13.6 milyona düşmüştü.[42] En büyük iki ithalât-ihracat limanı olan Istanbul ve Izmir'in nüfusları, 1913 ile 1927 arasında yüzde kırklık bir düşme göstermişti. 1927 kadar geç bir tarihte, "ülkede, 1.187.000 ağaçtan yapılma sabana karşılık 211.000 demir saban bulunuyordu."[43] Cumhuriyeti kuranların amaçları, kısmen bu şiddetli yıpranma ve azgelişmişlik düzeyi tarafından belirlenmişti. Yine bu amaçlar, aynı zamanda, kendilerini önceleyen Jön Türkler'den devraldıkları, Türk ekonomisini ulusallaştırmakla ilgili kuramlar tarafından da biçimlendirilmişti.

Çalışan nüfus içinde tarımın payı, 1927'de yüzde 81'ken 1950'de yüzde 78'e düşmüş, buna karşılık sanayinin payı yüzde 9'dan 10'a, hizmetler sektörününki ise yüzde 10'dan

(42) İbid., s.73.
(43) İbid., s.75.

12'ye yükselmiştir.[44] Gayrisafî millî hâsılanın kompozisyonundaki değişiklikler ise şöyledir: tarımın payı, aynı yıllarda, yüzde 49'dan 43'e düşmüş, sanayininki yüzde 14'ten 18'e, nakliyat ve iletişimin payı ise yüzde 4'ten 5'e çıkmıştır.[45] Bu istatistiklerin gösterdiği şey ise, 1925 ile 1950 arasında Türkiye ekonomisinin makro çerçevesinin az değiştiğidir; bununla birlikte, istatistiklerin gerisinde gizli olan şey ise, toplumsal yapıdaki değişimler ve etkisini ancak 1950'den sonra gösterecek olan bir ekonominin "tohumlarının atılması"dır.

Ekonomiyle ilgili olarak, yeni kurulan cumhuriyet yönetiminin ilk ve en önde gelen sorunu, ekonomiyi işletmek ve toplumun uğradığı tahribatı onarmaktı. Ekonomi için bir altyapı inşa etme zorunluluğuyla ilgili olandan ayrı olarak, yönetimin Türkiye'nin toplumsal yapısına ilişkin tutumu, dayanışmacılığının etkisinin bir ürünüydü. Bu öğreti, Jön Türk önderliğinde güçlü bir etkiye sahipti. I. Dünya Savaşı'nın sonuna doğru, Almanya'da ortaya çıkmış olan türden bir devlet sosyalizmi, Türk iktisadî düşüncesinde çeşitli etkiler yapmıştı ama, aslolan dayanışmacılığın damgasıydı. Jön Türkler'in toplum kuramcısı Ziya Gökalp, dayanışmacılığı savunuyordu.[46] Kendisinin saygınlığı ve muhtemelen Türk önderleri-

(44) 1948 fiyatlarına göre endekslenmiş olan GSMH şöyle değişmiştir (Tezel, "Turkish Economic Development," s.84):

	1923-1925	*1946-1950*
Tarım	68	166
Sanayi	64	239
Nakliyat ve iletişim	69	263
Hükümet hizmeti	75	216
Kişi başına düşen üretim	77	130

(45) Tezel, "Turkish Economic Development," s.86.

(46) Dayanışmacılık hakkında bkz. Zafer Toprak, "2. Meşrutiyette solidarist düşünce: Halkçılık," *Toplum ve Bilim*, Sayı 1 (Bahar 1977).

nin dayanışmacılığa karşı duydukları bir "seçmeci eğilim", onun görüşlerinin Osmanlı monarşisinden cumhuriyete uzanmasına neden olmuştur. Bu bakımdan, dayanışmacılıkta en çok ağırlık taşır gibi görünen şey, bunun sınıf çatışmasının kaçınılmazlığını yadsıyan bir toplumsal "uzlaşma" kuramı olmasıydı. Mustafa Kemal, Jön Türk kuramcılarının izinden giderek, şunu belirtecekti: "Türkiye Cumhuriyeti halkını farklı sınıflardan meydana gelmiş olarak değil de, meslek grubu üyeleri arasında bölünmüş bir topluluk olarak düşünmek temel ilkelerimizden biridir." Bu görüş, tek partinin temel ilkelerine 1935'te eklenmişti. Halkçılık, yönetim mekanizmasının "halk"ın yararı için işlemesini sağlama çabası olarak kavramsallaştırılmıştı.

Ancak, kısa dönemde, Kurtuluş Savaşı'nı izleyen birkaç yıl içinde, yeni cumhuriyet yönetiminin, yerel bir burjuvaziyle ortaklık kurmak ve ekonomi için esaslı bir altyapı kurmak gibi ekonomik politikalarını belirleyen değişkenler arasında hiçbiri, şu ana dek belirtilmemiş olan biri, yani Anadolu'daki azınlıkların ülkeyi terketmeleri kadar hayatî olmamıştı.

Keyder şu noktaya işaret etmektedir: "Tarımsal nitelikte olmayan mesleklerin ağırlıkta oluşuna rağmen, dışarıya göç edenler tarafından terkedilen toprağın miktarı önemli olmalıdır... Nüfus mübadelesi sırasında, Türk yönetimi, Rumlardan geriye kalan mülklere el koymuş ve bunu hemen satmıştır. 1923 İzmir İktisat Kongresi'nde terkedilmiş mülklerin köylülere dağıtılmasını ifade eden daha radikal bir tasarı sunulmuştur. Çiftçi delegelerinin itirazları karşısında tasarı reddedilmiştir... Rumların sahip oldukları mülklerin, ortalama olarak, Türk çiftçilerininkiyle aynı büyüklükte olduğu yolundaki muhafazakâr varsayım kabul edilse bile, Batı Anadolu'daki ekilebilir alanın yaklaşık yüzde 15'i, dışarıya

giden Rumlar tarafından terkedilmiştir."[47] Buna, Anadolu topraklarının beslediği nüfusun, Justin McCarthy'nin hesaplamalarına göre, 1914 ile 1923 arasında yüzde 20 azaldığını da eklememiz gerekmektedir.

Benzer bir biçimde, insangücü piramidinde yer alan ve dışarı göç edenlerce boşaltılmış olan zenaatkâr mevkileri, şehirlerdeki Türk nüfusun "fırsat alanı"nı genişletmişti. Bu beklenmedik armağan, daha önce dışarı göç etmiş usta bir marangozun işgal ettiği yere bir dolu ehliyetsiz marangozun doluşmasına imkân sağlamıştı. Bu olgu, XIX. yüzyıl sonunda, Anadolu'daki küçük şehirlerin büyümesi ve İzmir gibi kentlerin esaslı biçimde genişlemesi karşısında özel bir önem kazanmaktadır.[48] Bu şekilde yaratılmış olan fırsat alanına ek olarak, üç gelişme, kırsal yöredeki Türklerin, geçmişte işgal etmedikleri yeni mevkilere getirilmesine katkıda bulunmuştur. Bunlardan biri, daha sağlam bir biçimde kalabalık bir zengin köylü grubu ortaya çıkmıştı. Son olarak da, eğitimin yaygınlaştırılması ve 1930'lardaki sanayileşme politikasında açığa çıktığı üzere, devletin Türkiye'yi modernleştirmeye yönelik atılımı, insangücü piramidinde ve hizmetler sektöründe, yeni bir orta ve alt bürokratik mevkiler katmanı yaratmıştı.

Keyder, bu gelişmelerin 1920'lerde tarımdaki yapısal değişimlerle ilgili olan boyutlarını şöyle anlatmaktadır:

> "Batı Anadolu'ya ek olarak, Rum çiftçilerinin toplandığı bir yer olan Karadeniz'deki Trabzon bölgesi ve zengin Ermeni çiftçilerin sürgün edildiği Kilikya ovaları da benzer manzaralar arzetmiş olmalıydılar. Bununla birlikte, kendi mülklerini genişlet-

(47) Çağlar Keyder, "The Definition of a Peripheral Economy: Turkey 1923-1929," Doktora Tezi, The University of California, Berkeley, s.30-31.
(48) Bkz. Donald Quaetert, "An Inquiry," s.2.

mek ve pekiştirmek için boş arazinin tapularını alan güçlü yerel nüfuz sahipleri hakkındaki hesaplar dışında, terkedilmiş toprakların sonraki dağılımı hakkında hiçbir veri bulunmamaktadır... Savaş sonrasındaki Anadolu'-yu niteleyen yüksek toprak/emek oranının koşulları altında, toprağın denk bir biçimde dağıtılmasına yönelik hiçbir baskının olmadığı ve terkedilmiş ve yeniden tarıma açılmış toprakların mülklerin yoğunlaşmasını hızlandırmakta başlıca etken olduğu ihtimal dahilindedir."[49]

Bu biraz durağan tablo, hükümetin müdahaleleriyle değişti. 1920'lerle 1930'lardaki hükümet politikaları, ekonomideki tarım sektörünün çok daha yaygın bir biçimde piyasaya açılmasıyla sonuçlandı: bu politikalar, hükümetin traktör alımlarını desteklemesi, demiryolu politikası ve aşarın kaldırılmasıydı.[50] Bu politika iki ana grubun lehineydi: Mevcut taşra tüccarına yeni bir teşebbüs gücü vermekle kalmayıp aynı zamanda, yeni bir "orta" çiftçi grubunu piyasa çekti.

Böylece, daha önceki bir tarihte bu şebekeye dahil olan büyük ölçekli çiftçilere ek olarak nakit para şebekesi içine alınan köylülük kesimi "esas olarak tahıl üretiminde bulunan iç bölgelerdeki küçük işletmelerde yerleşmiş" bulunuyordu.[51] Hükümetin 1930'lardaki buğday politikasını dayandırdığı köylülük tabakası buydu. Büyük bunalım ticarî amaçla üretim yapan çiftçilerin ihracat üretimini tahrip etmişse de, (bu yıllarda) hükümet tarafından izlenen otarşik politika, en güçlü olumlu etkisini 1920'lerde piyasaya marjinal olarak girmiş bulunan "orta çiftçiler" üzerinde yapmıştı. Bir taşra tüccar sınıfının 1920'lerdeki büyümesi, Keyder tarafından büyük ölçüde belgelenmiş bulunmaktadır. Ancak, bu genişle-

(49) Keyder, "The Definition," s.32.
(50) İbid., s.57-58
(51) İbid.

me, dünya ekonomik bunalımı ile engellenmişti. Genel olarak, Türkiye'nin dünya ekonomisiyle bütünleşmesi, büyük bunalım ile birlikte durulmuştu. "Dünyadaki ticaret koşulları ve mal ve para hareketleriyle ilgili yeni hükümet sınırlamaları, aynı zamanda, tüccar sermayesi ve ticaret sermayesi tarafından el konulan artık payında bir düşmeye neden olmuştu... O halde, 1930'larda, çevre devlet ve tüccar sermayesinin egemenliği, yerini, halihazırda zayıflamış olan tüccar sermayesinin temellerini sarsan ve sanayi sermayesi lehinde politikalar devreye sokan devletçiliğe bırakmıştı."[52]

Ancak, Keyder'in işaret etmediği nokta, bu değişim anından sonraki "sanayi sermayesi"nin, esas olarak, devletin yerli bir Türk sanayi tabanı kurmak amacıyla yatırımda bulunduğu sermaye olduğudur. Çok kaba hatlarıyla, 1938'e gelindiğinde, Türkiye'deki imalât sektörünün yüzde 50'den fazlasının kamu sektöründe bulunduğunu söyleyebiliriz. Bugün bu rakam hâlâ yüzde 40'ın üzerindedir. Bu çatallanmış yapının etkisi, doğrudan doğruya yeniden bölüşümcü olmamış, ama yine, fırsat alanının genişlemesinin dolaylı bir ürünü olmuştur. Bunun nasıl böyle olduğu hakkında Tezel bize bir ipucu vermektedir:

> "Kamusal sanayi yatırımları, 1948'in fiyatlarıyla, 1927-1931 arasındaki 10 milyon TL'den 1939'da 200 milyon TL'ye çıkmıştır. Bunun sonucu olarak, 1939'ların sonunda, devlete ait imalât ve maden işletmeleri 70.000'in üzerinde işçi istihdam etmeye başlamıştır. Yaklaşık 100.000 kamu görevlisi ve yaklaşık 30.000 emekli kamu görevlisi ile kamu sektörü, 200.000 ücret, maaş ve emekli aylığı alan kişiyi kapsamına almıştır."[53]

(52) İbid.
(53) Tezel, "Turkish Economic Development."

Tezel'in zikretmediği yeni bürokratik mevkilerin yaratılması, kısmen, devletin eğitim yatırımının genişlemesine bağlıydı. Tezel'in anlattığı toplam genişlemenin sonucu çok yönlüydü. Devlete ait sanayi işletmelerindeki bazı çalışanlar için sanayideki bu yeni mevkiler, muhtemelen kırsal istihdam alanlarından sınaî alanına kayma fırsatını sağlamıştı. Öğretmen olmuş kişiler için bu, aynı zamanda, köyden uzaklaşmak için bir fırsat anlamına gelmekteydi. Zenginliğin yeniden bölüştürülmesi yerine bu tür bir fırsat genişlemesi, hâlâ Türkiye'de en yaygın olarak kullanılan politika manevralarından biridir. Ancak, bugün, 1950'lerde ve 1960'larda da uygulanmaya devam edilen bu stratejinin etkisi, kamu-sektöründe istihdam yaratma olabilir ki, bir ek yük değilse bile, verimliliğin artışıyla ilgili bağlantısı azdır ve dolayısıyla da enflasyonun yukarıya doğru tırmanışına katkıda bulunmaktadır. Buna karşılık, yeni bir "tüccar" ve özel sanayiciler sınıfı, hiç boş durmaksızın zenginliği kendi ellerinde yoğunlaştırmaktadırlar.

Eğitim

Bu noktada, fırsat alanının genişlemesinde eğitime ilişkin bazı ayrıntıları ortaya koymamız gerekmektedir. İnkılâpçıların zihninde eğitimin yerini açıklığa kavuşturarak başlayacağız.

Koruyucuların "sıradan yurttaşlar"dan güçlü bir biçimde sınırları belirlenmiş bir toplumsal sınır sistemi ile ayrıldığı Osmanlı sistemi gibi iki katlı bir sistemde eğitimin özel bir yeri vardır. Bu iki katlı toplumsal sistemde, eğitim de iki katlıdır. Koruyucular için bir eğitim (üç basamaklı eğitim) ve nüfusun geri kalan kesimi için bir başka eğitim (bir basa-

maklı veya "ilk" eğitim) vardır. Avrupa'da, orta eğitim kentlerin gelişimine bir ilaveydi. Dolayısıyla, Türkiye orta eğitimin başlatılması, aynı etkileri yaratacak temel toplumsal yapı değişimini gerektirecekti.

Gerçekte ise, olayların sıralanışı tersine olmuştur. Türkiye'de eğitim kurumları, güçlü bir burjuvazinin, ebeveynlerinin defter tutmayı ve mektup yazmayı öğreterek ailenin iş yaşamına katılmalarını sağlamak istedikleri oğullarının gereksinimini karşılamak üzere kurulmamışlardır. Türkiye'de, XIX. yüzyıl ortalarından itibaren, Osmanlı bürolarının kurtarılmış temelleri üzerine inşa edilmekte olan nezaretlerdeki *idari mevkileri doldurmak amacıyla* Batılı okullardan kopya edilen eğitim kurumları kurulmuştur. Başlangıçta sistem oldukça iyi işliyor gibiydi. Yeni orta okulların *(rüşdiye)* bir mezunu, XIX. yüzyıl ile XX. yüzyıl Türkiye'sinde önemli bir statüye sahipti.[54] Daha sonraları liseler benzer bir rol oynadılar. Cumhuriyet döneminde, orta eğitim alanına giren kişi sayısı önemli ölçüde arttı. Bürokratik piramidin altındaki bürokratik mevkiler fazlalaştıkça, bütün havası değişti. Yürütme niteliğindeki makamların hemen altında egemen olan, güvenli ve temkinli, Georges Courteline tarafından Fransız Üçüncü Cumhuriyeti için parlak bir biçimde anlatılmış bulunan "burjuva" dünya görüşü, o zamandan beri artan yaygın memnuniyetsizlik duygularına yol açtı.

Türk hükümetleri, hiçbir zaman, resmî diploma imalâthaneleri kurma ve bununla birlikte yönetimde ve kamu iktisadî teşebbüslerinde yeni işler yaratma politikasının kendilerini nereye götüreceğini hesaplamadılar. Bu, kırsal nüfusu kentsel uygarlık merkezlerine döndürmenin bir yolu olduğu kadar, istatistikî bakımdan işsizler kategorisine dahil olan

(54) Andreas M.Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), s.271 vd.

kişileri bu kategoriden dışarı atmanın da bir yoluydu. Ancak, bu politikanın Türkiye bakımından yarattığı sonuç, "radikallikleri", her şeye rağmen, Türkiye'de faaliyette bulunan geleneksel Marksist-devrimci *donanımları* bütünüyle ifsad etmeye yetecek ölçüde kendine özgü olan bir "radikal" devlet görevlileri tabakasının yaratılması olmuştur.

Yukarıdaki sayfalardan oldukça açık biçimde ortaya çıkmaktadır ki, 1920'lerde birikimin başlaması, Türk hükümetinin kendilerini kayıran politikaları sayesinde zenginlik sahibi olan yeni bir taşra "sınıf"ının oluşum halindeki gelişimine yol açıyordu. Kentlerde de, yeni girişimci ve diğer tabakalar ayrışıyordu. Yine de, bu yeni "sınıflar"ı, ağırlıklarını değerlendirebilmek için, benim bütünsel "sosyo-ekonomik çerçeve" dediğim şey içine yerleştirmek gerekmektedir. Batı'da hem girişimci grupları merkeze bağlamış ve hem de onları "sınıflar" diye damgalamış bu bütüncül iletişim yapısı, 1920'lerin, 1930'ların veya 1940'ların Türkiye'sinde yoktu. Resmî sınıf, yeni melez nitelikli daha alt resmî grup ile birlikte bu iletişim yapısına ait ne varsa onu kontrol ediyorlardı ve bu da onlara açık bir iktidar üstünlüğü sağlıyordu. Yirmi yıl sonra, manzara daha büyük bir karmaşıklık kazandı. Bu, pekâlâ, sosyo-ekonomik çerçevenin kontrolünden dışlanmış bulunan bütün herkesin, yani köylüler *ile* yerel nüfuz sahiplerinin -ve bazı alt düzeydeki memurların- 1940'ların sonunda, resmî merkez ile Türkiye'ye çok partili demokrasiyi getirecek olan bir siyasal mücadele içinde birleşmelerinin nedeni olabilir. Bunların tümünün birden *dışlanmış olmaları,* köylülerin aksine, nüfuz sahiplerinin artık yöresel ekonomik güce sahip bulunmaları gerçeğini gölgelemiştir. "Yeniden bölüşüm" meselesi, "dışlanma" meselesinin gölgesi altında kalmıştı.

Önceki sayfalarda, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Anadolu'ya aktarılmış bulunan denkserlik ile ilgili fikirlerin, *eko-*

nomik olmaktan çok ağırlıklı *siyasal* sonuçlarının bulunduğunu belirtmiştim. Türkiye'de tek-partiden çok-partili sisteme geçişle sonuçlanan 1940 ve 1950 arasındaki olaylar, bu önerme için anlamlı bir odak noktası oluşturur gibidir. Bununla birlikte, süreç son derece karmaşık ve kendine özgüdür ve dinamiğini yeniden kavramak hâlâ biraz zaman gerektirebilir. Burada sunduğum ise, bilmece parçalarının yeniden inşasına ilişkin bir deneme niteliğindedir. Önemli ögelerden biri, köylüler ile devlet ve yerel nüfuzlularla devlet arasında, yanaşma niteliğindeki ilişkilerin sürmekte oluşudur. Benzer bir durum, Mouzelis tarafından şöyle anlatılmıştır:

> "Yunan köylülerinin, siyasal incelmişlikleri, siyasal iddia ve tartışma hevesleri bakımından adları kötüye çıkmıştı ve halen de böyledir. Parti siyasetine bu denli güçlü biçimde karışmış olmak, çoğu kez, Yunan "ulusal karakteri"nin ayırdedici bir özelliği olarak sunulmuştur. Bu, daha eskiye ait olan, köy cemaatinin devlete bağımlılığıyla ilişkilendirilecek olunursa, çok daha basit bir biçimde açıklanabilir sanırım. Köy cemaatinin devlete bağımlılığı, patronaj siyasetine karışmayı ve bir siyasal koruyucunun güvenliğini, yaşamı sürdürmek ve ilerlemek için hayatî kılmaktadır."[55]

İkinci bir faktör de, devletin, yeni yeni ortaya çıkan ticarî ve -kısmen- girişimci gruplara özerklik vermeye karşı direnmesidir. Üçüncü bir değişken de, köylülerin cumhuriyetin "efendileri" olarak kullanılmalarıdır.

II. Dünya Savaşı, Türkiye'nin taşra kentlerindeki ticarî grupları üç farklı biçimde etkilemiştir. Büyük şehirler ile or-

(55) Nicos Mouzelis, "Greek and Bulgarian Peasants: Aspects of Their Sociopolitical Situation During the Interwar Period," *Comparative Studies in Society and History* 18 (1976): 85-105, burada s.101.

dunun tarım ürünlerine olan talepleri nedeniyle, bu savaş, Anadolu şehirlerinde eskiden beri bulunan tacir ve spekülatörleri daha da yaygınlaştırdı. Bununla birlikte, 1940'lara gelindiğinde, şehirler, cumhuriyet yönetimi tarafından geliştirilmiş yeni bir iletişim ağı ile merkeze bağlanmışlardı. Bu bir toplumsal işlem şebekesiydi. Söylemek istediğim, cumhuriyetin bu şehirlerde yeni, işlevsel bakımdan daha gelişmiş bir meslek çerçevesinin gelişimini olanaklı kıldığıdır. Bu şehirlerde yerleşmiş ve muamele meşguliyetleri giderek artan işlere sahip bulunan ve şehir sisteminin işleyişinde vazgeçilmez bir parça haline gelen avukatlar bu gelişmenin bir örneğini vermektedir. Birçoğu devlet hastanelerinde olmak üzere, taşra doktorları da aynı gelişmenin bir diğer yönüdür. Cumhuriyet döneminde, merkezde alınan kararların taşıyıcı kayışı olarak beliren şehir, böylelikle, aşamalı bir biçimde, merkeze bağlanmış oluyordu. Bunun nasıl olduğu, iç yönetim, tarım ve tıp göz önüne alınarak yeniden canlandırılabilir. Bu alanların tümünde devlet, kendi görevlilerinin iş gördüğü örneğin devlet hastaneleri ve tarımsal genişleme hizmetleri gibi idarî şebekeleri yaygınlaştırmak yoluyla, altyapıya ilişkin girdilere sahiptir. Bu küçük memurlardan ve meslek mensuplarından bazıları için, bazı yerel nüfuz sahipleri ve tüccar ile güçlerini birleştirerek, taşıyıcı kayışın yönünü tersine çevirecek muazzam bir ittifak oluşturulacağını görmek kolaydı. Bu yeni grubun, devletin hâlâ sınırlayıcı olan devletçi ekonomik politikalarına karşı oluşturulmuş bulunan beklentileri, onların devlet aygıtını kuşatma altına almayı nasıl kurguladıklarını da kabaca açıklamaktadır. Geleneksel ideolojinin buradaki yeri, avukatların, doktorların ve yerel nüfuz sahiplerinin kendilerini "halktan" veya "halkçı" bir önderler grubuna uygun olarak görebilmeleridir. Bu ittifaka engel olacak sınıf ideolojileri ise ortada yoktu. Bu grup,

halihazırda, köylülerle yanaşmacı *[clientelistic]* ilişkilere sahip bulunmaktaydı ve köylüler de devletin II. Dünya Savaşı'ndaki politikasından hoşnutsuzdu. Onlar, 1939'dan beri gerçekleşen ticaret ve tarım koşullarındaki genel iyileşmeden zarar gören kişiler olarak ortaya çıkmışlardı. Bu aşamada, şehirliler ve nüfuzlulardan oluşan ilk grup ile köylüler arasındaki ittifak, köylünün "efendimiz" olduğunu ileri sürmüş olan cumhuriyet ideolojisine müracaat edilerek pekiştirilebilirdi. Cumhuriyet rejimi, söz olarak ifa ettiğini bu bakımdan iyileştirmek için olumlu adımları hiçbir zaman atmamış olmakla suçlanıyordu.

Hem köylülerin ve taşradaki küçüklü büyüklü nüfuz sahiplerinin devlete bağımlılığının devam etmesi, hem de bu grupların sosyo-ekonomik çerçevenin denetiminden dışlanmış olmaları, bu grupların 1940'larda, cumhuriyeti kuranların tek partisinin rolüne meydan okuyan bir kırsal güç ittifakı olarak ortaya çıkmalarının nedeniydi. Dışlanma, siyaset sahnesinde mahrumiyete yol açmıştı.

Bu ittifak, seçimleri Demokrat Parti'nin kazanmasıyla, 1950'lerde iktidara gelmişti. Ve bu partinin yandaşları kısmen parasız köylülerden oluştuğu için, Demokrat Parti, bu yanaşmalara yeni yararlar sağlamak için çaba göstermişti.

Geçmişe bakarak ele alındığında, Türkiye ekonomisi, S.N. Eisenstadt'ın "bir geleneksel kodun dönüşümü" diye adlandırdığı şeyin tipik bir örneğini sergiliyor gibidir. Devletin ekonomideki yerini alın: Osmanlı Türkiye'sinde siyasal iktidar önce geliyor, piyasa bu iktidarın hizmetçisi oluyordu; bu, Türkiye Cumhuriyeti'ne, 1930'larda devletin sanayileşme inisiyatifini kendi eline alma konusundaki isteği ve bunu becerebilmesi biçiminde aktarılmıştı. Ancak, devletin işte bu zorlaması, aynı zamanda, tam da Osmanlı'ya özgü olan ve -çelişkili bir biçimde- 1950'lerden sonra Türk yeni-

kapitalizminin gelişimiyle sonuçlanan sınırlılıkları da sergilemişti.

Bu gelişme, Osmanlı devletinin örgütsel zayıflığının, "nüfuz edici" güçten yoksun oluşunun, bütünsel iletişim çerçevesini yaratma yetisinin olmayışının bir ürünüydü. Bu, Batı Avrupa'da çok erken bir dönemde yaratılmaya başlanan ve yaratılışında devletin ve kentlilerin birlikte rol aldıkları bir örgütlenme şebekesiydi. Adam Ferguson ve Karl Marx, Türkiye'nin bu özelliğini, "sivil toplumun" yokluğu olarak adlandırırlardı.

Türkiye, cumhuriyetten sonra bile, patrimonyal bir devleti niteleyen özellikleri sergiliyordu: Feodalizm sonrasında Batı Avrupa'da, merkez ile çevre arasında gelişen zengin ilişkiler ağı, cumhuriyetin başlarında yoktu ve bundan sonra gelişmeye başladı.

Özgül bir örnek 1930'lardan verilebilir. Birinci Türk Tarım Kongresi'nde, köylülerin tefecilere olan ve sürekli kendi kendini üreten borçları, hükümet kaynakları tarafından, "yıkıcı" sonuçları olan bir şey olarak anlatılıyordu. O tarihte tarım kooperatifleri, köylünün durumunu biraz olsun iyileştirmek için bir araç olarak zikredilmişti ama, bu kooperatiflerin devlet tarafından geliştirilip teşvik edilmeleri son derece yavaştı. Türk devletinin ekonomiyle ilgili bu tavrı, hâlâ gözler önündedir.

Modern Türk devleti, yasak koymakta uzmandır ama, yeni örgütler aracılığıyla toplum üzerinde denetim kurma yeteneği bakımından parlak bir durumda değildir. Devletin Türkiye'deki yeni zenginlik yoğunlaşmasını kontrol etmesine, belirtilen amacı bu olmasına rağmen, izin vermeyen de bu örgütsel zayıflıktır. Bu bakımdan, "muhafazakâr" AP ile "ilerici" CHP'nin politikaları arasında çok az bir fark var gibidir.

Bununla birlikte, Türkiye'nin toplumsal gelişmesindeki bir ikinci evre başlamış gibidir; burada, Osmanlı bağlamında betimlediğim eşitlikçi değerler kümesi yeni bir yer oluşturuyor gibi görünmektedir. Bu gelişme, bu tür eşitlikçi tutumlar ile büyümesini 1920'lerden başlattığım bir toprak sahipleri ve taşra tüccar sınıfı arasındaki birleşmenin Türkiye'de çok-partili yönetimi kurmakta başarılı olduğu 1950'lere dek uzatılabilir. Onlar, Türkiye'de 1923'ten beri egemen olan yönetici bürokratik seçkinlere karşı ortak bir cephe kurmuşlardı. Kurulduğu tarihten itibaren de, Türkiye'deki çok-partili demokrasi, bu eşitlikçi idealleri her zaman gösterişli bir biçimde öne çıkarmıştı. Ancak bu, basit bir aldatmaca değildi. Türkiye'nin toplumsal gelişmesinde yeni bir evre başlamış olabilirdi.

Buradaki atılım, nüfus değişiminden kökenleniyor gibi görünmektedir. 1950'lerin başından itibaren, yüzde 3'lük bir ekonomik büyüme hızına eşlik eden yüzde 2.9'luk nüfus artış hızı ile, Türkiye'nin toplumsal yapısında müthiş değişimler gerçekleşmiştir. Türkiye, köy ile kent arasında çok sayıda orta büyüklükteki şehirlere sahip birçok Avrupa ülkesine benzememektedir. Bu büyüme kalıbına eşlik eden kırsal kesimdeki hareketlenme, böylelikle, birçok eski köylüyü büyük kentlerdeki gecekondulara fırlatıp atmıştır. Gecekondu sakinleri, Türkiye'deki toplumsal ölçeğin tabanında görünebilirlerse de, "gecekondu"nun kendisi, politikacıların oy elde etmek için gösterdikleri çabaların bir odağı haline gelmiştir. Politikacılar, çoğu kez, seçim kampanyalarını gecekondularda ve çevresinde sürdürmek ve seçimden sonra da buraları unutmakla suçlanmışlardır. Ancak bu, aşırı bir basitleştirmedir: kitlesel, tehdit edici, kent yaşamına süzülen, sakinlerini sanayi kesimlerine gönderen ve kısmen de güçlü sendikalar içinde örgütlenen bir yer olarak gecekondu, politikacı-

ları, kamu hizmetleri, eğitim ve geniş halk kitlelerine yönelik türden bir refah üzerinde düşünmeye zorlamıştır. Enflasyon milyonerler yaratabilir ama, eski bürokratik ve beyaz yakalı sınıflar, yavaş yavaş, daha yaygın bir ölçeğe sahip alt-orta sınıf içine çekilmektedir. Politikalarını bu kitle yararına yönlendirmek yolunda, politikacıların duyduğu ihtiyaç ve yine politikacıların, Atatürk devriminin ürünü olan bürokratik sınıf ile orta sınıfı değiştirmekteki başarısızlıkları, ileri sürüyorum ki, tesadüfî değildir.

Türkiye, geleneksel dönemlerde, ancak çok sınırlı ve özel bir yapıya sahip, -çoğu lonca üyelerinden oluşan- Avrupalı burjuvazi ile kıyaslanamayacak bir orta sınıfa sahip olmuştur.

Cumhuriyetin ilk günlerinin burjuva olma yolundaki bürokratının yıpranması, herhangi bir meşruluğu veya etkisi bulunan "ara sınıflar" hakkındaki geleneksel kuşkunun aldığı yeni bir biçimdir. Kapitalist girişimcilerin oluşturduğu buzdağının tepesi, Türkiye'nin önde gelen sanayici ve işadamlarının birkaçı, sistem içinde boy gösterme olanağına kavuşturulmuşlardır çünkü bunlar, tıpkı geleneksel sistemdeki faizciler kadar kolay bir biçimde denetim altında tutulabilmektedirler. Bununla birlikte, piramidin geri kalan bütün bölümü, görece "eşit" insanlardan meydana gelmelidir. Bu, muhtemelen Osmanlı İmparatorluğu'nun temel ekonomik kodudur ve şimdi de modern Türkiye'de, bir biçimde, yeniden üretilmektedir. Böyle bir sistemin yaşayabilir olup olmadığı ise bir başka sorudur.

Türk Düşüncesinde Batı Sorunu *

Türkiye'nin Batı ile karşılaşmasının tarihi kolay yazılan bir tarih değildir: malzemenin dağınıklığı, ayrıntılarda erimeden bir sentez yapmanın zorlukları, süreci bir mesafeden görerek değerlendirmenin gerektirdiği bilimsel nitelikler bu gibi yapıtlardan belirli bir seviyeye erişenleri sayısal olarak sınırlandırmış, ülkemizde Batı sorununu inceleyen eserler arasında bir hevesin ürünü olanlar, ya da ortaya sürülmek istenen bir tezi tarihten çıkarılmış kanıtlarla bezendirmeye çalışanlar, çoğunluğu oluşturmuştur. Niyazi Berkes'in Türk Düşüncesinde Batı Sorunu bunlardan değil. Burada bilimsel bir birikimin çözüldüğünü ve bir biçimle karşımıza çıktığını görüyoruz. Anlatılanlar her ne kadar ("vignette" biçiminde) dar bir kapsama sığdırılmışsa da, yeni ve önemli değerlendirmeler yapılarak hazırlanmış.

(*) *Politika*, 18.1.1976.

Türk Düşüncesinde Batı Sorunu'nun okunduktan sonra belleğimizde bıraktığı genel bir izlenimden başlayayım. Bu genel izlenim yapıtta kesin ve açık olarak sıralanan anlatımlara rağmen kitabın bir yerinde bir boşluk, bir eksiklik gösterdiğidir. Gerçi Berkes'in yapıtı bütünleşmiştir, bunun bir önemli yanı da anlatımın iktisadî analizlere dayandırılmasıdır. Fakat kitabın bu genel anlamda bütünlüğünü yapan, bu iktisadî tarih temelinden çok, her satırında görülen serzeniş havasıdır. Tarihsel gelişmelerin ise serzenişle sentezleştirilebileceğine inanmıyorum.

Eserin leitmotiv'i olan serzenişin iki yönü var; biri Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin maruz kaldığı emperyalist baskılarla ilgili, diğeri de Osmanlıların "beceriksizlikleri"yle ilişkili Batı-Emperyalizm'den önce ve sonra "hunhar" ve "küstah" Batı'dır. Türkiye'yi idare edenler ve aydınlar ise Batı karşısında devamlı olarak yanlış karar vermiş ve tedbir almış kimseler.

Batı'nın "Hunharlığı"

Bir kez Batı'nın "hunhar"lığınm gerilemeye başlayan bir medeniyetin karşısındakini yalnız kendi açısından değerlendirmesinin göreli sonucu olabileceğini hatırdan çıkarmayalım. Osmanlı İmparatorluğu genişlediği zamanlar da Batılılar Osmanlılara "hunhar"lık yüklemişlerdir. Fakat daha derine giderek Berkes'in Türkiye'nin son iki yüz yıl içindeki çağdaşlaşma çabalarına ilişkin olarak sunduğu simgeyi hatırlayalım. Batı'nm gösterdiği yeni gücü, daha çok harpte mağlubiyetlerle anlayan Osmanlılar Batı'nın üstünlüğünü aramaya koyulurlar. Bunu da uzun zaman Batılıların bir nevi "tılsım"a sahip olmalarına bağlarlar. Bu "tılsım", Batı me-

deniyetinin "üst yapısı" ve frenkçe yaşamdır. Böylece "sebep" yerine "netice" üzerinde durulmuş oluyor. Türkiye, bundan dolayı Batı'nın siyasi ve iktisadi uydusu haline geliyor. Liberalizm ve liberalizmin politikası, Batı'nın Osmanlı İmparatorluğu'nda iktisadî emellerini gerçekleştirmesini mümkün kılıyor. Osmanlı İmparatorluğu iktisadî bakımdan gerilemeye devam ediyor. Borçlanma dönemi başlıyor. Bu borçlar, iktisadî amaçlara kullanılacağına carî masrafları karşılamaya kullanılıyor. Bunların içinde "carî masraf" adını haketmeyecek kadar hafifleri var, bir kısmı "ulufe" olarak dağıtılıyor. Sonunda Osmanlı İmparatorluğu Duyun'u Umumiye'nin iktisadi esiri oluyor. Atatürk bu bağımlılığı ortadan kaldırmayı başarıyor fakat Menderes devrinde başlatılan bir iktisadi bağımlılık eski süreci yeniden canlandırıyor.

Bu simgenin nicelik bakımından Berkes'in eserinde beraberinde getirdiği vurgu Batı'nın "doymak bilmemesi" ve liberalizmi Osmanlı İmparatorluğu'nu soymak için bir alet olarak kullanması. Oysa bu çok mekanik simgenin abartılmış bir tarafı olduğuna şüphe yok. Berkes'in bu sürecin başında gördüğü Urquhart Türklere liberalizmi salık verirken dudaklarını yalayan bir tefeci olarak değil fakat liberalizmden faydalanamamanın imkânsız olduğuna samimi olarak inanmış birisi olarak hareket etmişti. Urquhart'ın bu şekilde çalışan liberalizm inancı da ayrıca belki onu salt alet olarak kullanan birisinin liberalizmine nisbetle daha yıpratıcı, çünkü o zaman bir dizgenin bilmeden belirli bir yöne çalışan parçası oluyor. Fakat Berkes iki yaklaşımdan birincisini tercih ediyor. Berkes'in dizge yerine kasıtı işlemesinin genel bir düşünce özelliği olduğunu ilerde göstermeye çalışacağım. Şimdilik şunu hatırlatayım ki Marx'ın bu süreç karşısındaki yaklaşımı kasıt'tan daha çok dizgeye dayanıyor. Marx'ın düşüncelerini hatırlayalım: "Ama küçük burjuvazinin sadece

bencil sınıf çıkarları elde etmek için yola koyulduğu gibi bir görüşe varılmamalıdır. Bu sınıf daha çok kendi kurtuluşunun özelkoşullarının modern toplumun kurtarılabileceği koşullar olduğuna inanmaktadır." (Karl Marx, *Louis Bonaparte'in 18'nci Brumaire*'i, İstanbul, 1975. I.477)

Konuyu başka bir açıdan ele alalım. Berkes, Osmanlıların iki yüz sene sürmüş olan kümülatif "beceriksizlik"lerinin bir tesadüf eseri olduğuna mı inanıyor? Bir diyalog olarak böyle bir görüşte olması beklenmez. Türklerin - Berkes'e göre iktisadî görüşten yoksun olmaları zaten bu konuda bize verilmiş bir ipucu. Bu ipucunun beraberinde getirdiği soru da şu: "Niçin devamlı olarak iktisadi görüşten yoksun?" Bu acaba Türklerin içinde yaşadıkları toplumun sorunlarını kendine göre vazetmesinin (problemstellung'unun) bir sonucu olamaz mı? Başka bir ifade ile iktisadi konularda "umursamazlık" acaba bir toplum yapısı unsurunun sorun koyma düzeyinde görülen bir sonucu değil midir? Kaldı ki Berkes'in "İktisadi konuları anlayamama" ögesi kendi anlatımlarında pek o kadar devamlı olmamışa benziyor. Osmanlı devlet adamları da endüstrileşme girişimlerinde bulunmuşlar ve bunlar başarısızlığa uğrayınca bu konuda ısrar etmekten vazgeçmişler. Vazgeçme şekilleri de kendi başına ilginç: Önce ancak devletin yapabileceğini sandıkları bir işin şimdi de ancak azınlıklarca başarılabileceğine inanıyorlar. Berkes'in "beceriksizlik" izahına karşın bu girişmeyi daha yapısal bir şekilde izah eden bir anlatım şöyle olabilir: Osmanlılar, Hegel'in ve Marx'ın "Sivil toplum" olarak tanımladıkları bir yapıdan yoksun oldukları için iktisadi gelişmenin "motor"u pek tabii ki sivil toplum olamaz; ya bizzat devlet veya kapital çevreleri ile ilişki kurmuş azınlıklar olabilirdi. İktisadi gelişmeyi üzerine alabilecek bir yapının eksikliği sorunu yalnız bu açıdan değil, daha sonra cumhuriyet devri iktisadiyatı ba-

kımından önemlidir. Berkes'in istihza ile anlattığı bazı Türk aydınlarının Türk'ü, "bir Rum gibi banker, bir Ermeni gibi tüccar, bir Avrupalı gibi her alanda işe girişen" bir kişi yapma çabaları cumhuriyette de önemini devam ettirmiştir. Ve Berkes'in ima ettiği şekilde sonuçlanmamıştır. Zira Osmanlıların genel yaklaşımına karşı koyduğu için övdüğü Atatürk bu konuda pek de söylendiği kadar "bir Rum gibi banker" yaratma karşısında değildi. İsmet İnönü ile yaptığım çeşitli konuşmalardan en açık olarak hatırladığım şudur: İnönü'ye göre, Atatürk - Türklere münhasır kalması şartı ile - Türkiye'de iktisadiyatı geliştirecek bir grubun palazlaşmasına taraftardı. İnönü ise kendini daha "devletçi" bir uçta görüyordu.

Yapısal Nedenler

Kısaca Osmanlı toplumunun Batı'nın karşısında "Yumuşaklığını beceriksizlikle" değil fakat galiba daha yapısal bir inceleme ile açıklamamız gerekiyor. Bu sonuca, gene Berkes'in bir diğer savı açısından varıyoruz. Berkes'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda en tehlikeli gericilik unsuru çıkar gruplarından ve bunların arasında toprak ağalığından gelen gericiliktir. Fakat Berkes anlatımında buna değinmiyor, aksine en "tehlikeli" gericilerin bürokrat kökenli aydınlar olduğu anlaşılıyor. (Örneğin Hamdullah Suphi) Bu da tabiidir. Zira Türkiye'nin Batı ile karşılaşmasını anlattığı devirlerde imparatorluğa bunlar hakimdir. Bundan dolayı Osmanlı İmparatorluğu'nda olagelenleri bir kuramın salık verdiği gruba değil, iktidarı elinde tutan bürokratlara yıkmak, daha anlamlı sonuçlar verir. Osmanlı İmparatorluğu'nda bürokrasinin otonom bir rolü olduğunu ileri sürmekte teori bakımından o kadar temelsiz bir görüş değil, nihayet; Marx'da bunu

yapmış!

İlginç olan taraf, Berkes'in kitabının bazen daha anlamlı bir cevaba yaklaşan paragraflar içermesidir. Fakat bunlar Berkes tarafından önemsenmemiş. Örneğin, s.204'deki şu ilginç satırlar:

"Türklerde geleneksel olarak ırk, din, kan, secere, hatta dil birliği, toplumsal birlik temeli olmamıştır. Türkler bunların hepsinde tekçiliği değil, çokculuğu kabul ettiğinden toplumsal birliklerinin temeli ya zenaat birliği ya da devlet birliği olmuş; Türk, tarihte en çok bu iki kavramla var olmuştur. Türkler hiçbir zaman teokrasi, aristokrasi, ırkçılık rejimleri kuramamışlardır. Devlet birliği kuramadıkları zamanlar çoğunlukla, hayvancılık, çiftçilik, zenaatçılık, birimleri ve kardeşlikleri halinde yaşamışlar, devlet kurdukları zaman da ne ırk, prensibine, ne de kan ya da din prensibine yer vermişlerdir."

"Bu açıdan Türkler, gerçekten dikkate değer insancıl toplumlar oluşturan insanlar olmakla beraber, bu özellikleri onları iki olay karşısında kritik bir duruma düşürür, ekonomik yaşamları sarsıldığı, ya da devletleri sarsıldığı zamanlar. Ekonomileri ya da devletleri yıkıldı mı dağınık, yönsüz bir hale gelirler."

Sorumlu Avı

Berkes'in bize bu ipuçlarını vermesine rağmen bunları işleyeceğine, bir "sorumlu" araması ilginç. Türkiye'de uzun zamandan beri sosyal bilimlerin en temel ögelerinden birini teşkil eden "sorumlu" avı da bir tesadüf eseri değildir. Ve yapısal unsurlarla izah edilebilir.

Kısaca diyelim ki, "sorumlu" avı bir patrimonyal bürok-

rasinin dünya görüşünün temel ögelerinden biri. Bu yaklaşımın ana hatlarını hâlâ çağdaş Türk toplum biliminde görmek mümkündür. Berkes de, bir bakıma, Batı'nın toplum anlayışını daha eski bir toplum bilim anlayışı üzerine ayrı bir arkeolojik tabaka gibi yığarak, ikisini birden fakat birbirinden tamamen farklı özellikleriyle devam ettiren bu tür toplum bilimin bir özel biçimini kullanıyor.

Batı'yı biçimsel açıdan yansıtan fakat gerçekte iki ayrı ve uyuşmamış kattan oluşan ve çağdaş Türk toplumsal bilimi-nin oluşmasında önemli bir rol oynayan, bu sendromun ayrıntılarına girdiğimiz zaman özelliğinin üç ayrı fakat birbiriyle bağıntılı ögeden oluştuğunu anlarız. Bunlardan birincisi toplum bilimlerimizde ayrıntılı yapılar üzerinde durulmayışıdır. İkincisi toplumsal olayları özerk bir iç dinamiğe sahip mekanizmalar olarak düşünmemektir. Üçüncü, bu özelliğin yani yeni toplumsal yapı üretici olabileceği hatırlamamaktadır. Şimdi bunları ele alalım:

Toplum, hangi kesitten görülürse görülsün görülmemiş bir olay değildir. Algılanması ve kavramlaştırılması birtakım alt birimlerden giderek yapılır. Fakat bunun, "bürokratçası"-da var. Batıcası da. Bürokratçası, bürokratın kaygularının özelliği dolayısı ile daha çok iktidar ilişkileri etrafında toplanıyor, Osmanlı patrimonyal bürokrasinin görüşlerini bibasitleştirerek onun toplum kuramını "iki parçalı" tanımlayabiliriz. Toplum zembereği, iki ögeden oluşmuştur; iktidar sahipleri ve bunun dışında kalanlar, böylece toplum içinde en önemli olarak vurgulanan süreçler şunlardır:

a) İktidar sahiplerinin iktidarı meşrulaştırma mekanizmasını değiştirmeye yönelen olaylar.

b) İktidarda olmayanların "hadlerini aşmalarıyla yani iktidar dışı yerlerinden oynamalarıyla sonuçlanacak süreçler. Toplum süreçlerimiz bu kavramlaştırması oldukça ilkel bir

siyaset kuramı oluşturuyor. Toplumu birbiri ile ilintili, "feedback" mekanizmalarıyla bağıntılı, çok daha ayrıntılı, çapraşık, girift bir mekanizma olarak görmek de mümkündür. Bu da Montesquieu'den itibaren Batı'nın sosyolojik yaklaşımını yansıtan bir toplum mekanizmalarını algılama biçimidir. Montesquieu da, Hegel de, Marx da, Comte da, Spencer de Durkheim de, Weber de bu "ayrıntılı yapı" geleneği içinden gelen kimselerdir. Büyük bir ihtimalle de kendi toplum bilimiyle Batı toplum bilimi arasındaki temel farklılık burada toplanır. Bizim toplum bilimimiz, aynı kavramları kullanmaya çalışmasına rağmen başka bir geleneğe dayanmaktadır. İdare eden, edilen kavramlaştırması geleneği. Denebilir ki bunun tek istisnası Ziya Gökalp'dir.

"Montesquieu tipi" diyeceğimiz sosyolojide sorun, toplum içindeki mikrodizgelerin (a) ile (b) arasındaki dengeyi nasıl biçimlendirdiği, patrimonyal bürokratik kavramlaştırmada sorun "had"ini aşırmamak ve başkalarına, aşırtmamaktır. Bundan dolayı da patrimonyal bürokratik toplum bilimi kimin "had"inin aştığını bulma ve defetme çabasıdır, bir çeşit cadı avıdır.

Değişiklik Kavramı

Geleneksel toplum kavramlaştırma şeklimizin bir diğer yönü toplumun kendi içinde yenilik çıkarıcı mekanizmaları sakladığını anlayamamadır. Değişiklik tabiî olarak kabul edilen bir şey değildir. Çünkü statik bir idealden ayrılmadır. Bu değişme tehlikeli bir iştir, durdurulması ve eski duruma dönülmesi gerekir. Zaten, değişikliğe kötü niyetli kimseler sebep olmuştur. Batı'da ise Rönesanstan sonra değişme konusunda bundan tamamen farklı yaklaşımlar gelişti.

Orta zamanlarda hakim kainat görüşü evren düzeninin her an Allah tarafından bozulabileceği inancına dayanıyordu. O, bu düzene her an karışmasa bile, "yeni" ancak onun iradesiyle varolabilirdi. Newton fiziği bunu değiştirdi. Bu anlayışa göre Allah "En büyük saatçi" olarak görülüyordu. Kainatı kurmuş, içine tabiat kanunlarını koymuş, onu kendinden yenilik yaratmaya bırakmıştı. Tabiata böylece bir özerklik bağışlanıyordu. Batı, sosyolojisinin toplum yapılarına baktığı zaman toplum mekanizmasını bu biçimde özerk bir mekanizma olarak ele alır. Bu gibi kavramlaştırmada dıştan etki yapan bir "sorumlu" yoktur.

Şimdi de kendi düşüncemizde Batı ile karşılaştırıldığında eksik olduğu görülen üçüncü ögeye geliyorum. Özerk toplum mekanizması bir zaman boyutuna kavuştuğunda "tarih" olur. Minerva'nın baykuşu uçtuktan sonra ne olduğu anlaşılan tarih, Hegel'in tarihi ve bir oranda Marx'ın tarihi. Patrimonyal bürokratik anlayışta yenilik yaratan yapı kavramı olmadığı için Hegel anlamındaki tarih de yoktur. Yani kat kat ve katlar arasında nitelik bakımından farkları olan tarih yoktur. Dairevi bir kötüden iyiye ve iyiden tekrar kötüye gitme, Osmanlı tarihinin Hegelci tarihe en çok yaklaştığı noktada fakat bu noktada bile ikisinin arasında dağlar kadar fark var.

Sanırım artık iki olayı aydınlatma olanağı artık elimize geçmiş oluyor. 1) Osmanlıların esrarengiz "beceriksizliği" 2) Niyazi Berkes'in serzeniş teması.

Faydalı Fakat Yetersiz

Toplum ve toplum için ilişkiler bir kudret ve iktidar mücadelesi olarak algılamak kendi başına faydasız bir dünya

görüşü değildir. Fakat bu gibi "gözlük"lerle iç ve dış politikaya bakanlar pek tabii ki iktisadi süreçlerin otonomisini algılayamayacaklardır. "Enflasyon" ve arkasında narha riayet etmeyen mahalle bakkalını görecekler, buna tedbir olarak da kulaklarını mıhlayacaklardır, "iktisadi görüşler mahrum" olacaklardır, Osmanlı üst tabakasının Batı medeniyetinin "eşya"larına karşı olan hayranlığını gene aynı açıdan değerlendirebiliriz. Batı'nın kurumlarını almak isteyen toplumsal süreçlerin otonomisi kavramıyla bu işe yaklaşmazsa kurumun dinamiği ile ilgilenmeyecektir. Dış görünüşü taklit edecektir. Bu yalnız birinci aşamadır. İkinci aşamada başarısızlığa uğrayan seçkin, içine düştüğü derin ve kemirici şüphede "fetişizm"e yönelecek Batı'nın eşyalarını bir "afyon" olarak kullanacaktır.

Tarihin yaratıcılığını görememe aynı kişinin kendini o zamanın özel şartları içine yerleştirememesiyle XVIII. yüzyıl Batı'sının, XVI. yüzyıl Batı'sından nasıl ayrıldığını görmemesiyle sonuçlanacaktır.

Niyazi Berkes'e gelince serzenişi ve suçlu araması aslında Osmanlılarda bulunduğundan şikayet ettiği bir özelliğin kendi eserlerine yansıması galiba. Tarihe, otonomi bağışlamayan, tabii olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun iç yapısal zaaflarını aramaya yönelmeyen kişi, bir suçlu arayacaktır. Böylece en çok cumhuriyet aydını olmaya çalıştığımız zamanlar halen ne kadar Osmanlı olduğumuz ortaya çıkıyor...

Bağımsız Makaleler

Türkiye'de Gençlik ve Şiddet *

Kabileyi bir kahraman kurar. Kabile, kurucunun kahramanca tarzı üstüne kurulur. Kabileyi temsil eden, temel bir kahraman kişilik vardır. Bu kahraman kişilikle bağlantılı geleneklerle ilgili temel bir düstur (code) vardır. Ve bu kahramanlık töresinin dili yerel mekânlarda halihazırda yaşamaktadır.

Michael Meeker

Çeviren: Mustafa ERDOĞAN

Türkiye'de günlük gazete *Milliyet*, 23 Eylül 1977 tarihli nüshasında,** geçen yirmi dört saat içinde meydana gelen şiddet olayları hakkında okuyucularına şu envanteri sunmaktadır:

1. Diyarbakır İlköğretmen Lisesinde "devrimci" ve "ülkücü" gruplar arasında çıkan kavgada, bir öğrenci göğsünden biri de karnından yaralandı. İkisi de hastaneye kaldırıldı.

Çatışma, Okulun Müdür Yardımcısının "saç ve sakal"ları yüzünden iki öğrenciyi tokatlaması üzerine başladı. Öğrenciler buna karşı çıktılar ve "ülkücü"[1] gruba mensup öğrenciler

(*) "Youth and Violence in Turkey", *International Social Science Journal*, Vol. 29, No.2, (1977), ss.229-254.

(**) Bu haber gerçekte adı geçen gazetenin 22 Eylül 1977 tarihli nüshasında yayımlanmıştır (Çevirenin notu).

(1) "Ülkücü": Milliyetçi Hareket Partisi taraftarlarının kendilerine verdikleri isim. A. Türkeş'in lideri olduğu bu partinin siyasal çizgisi onu milliyetçi-sosyalist

bıçaklarla saldırıya geçtiler.

2. Ankara-Tuzluçayır'da "karşıt görüşlü" gruplar sopa ve-taşlarla çatıştı. Bir kişi gözaltına alındı.

3. Devamlı silâh sesleri duyulması üzerine polis tabanca taşıyan bir öğrenciyi yakaladı.

4. Cumhuriyet Lisesinde bir grup, sağcı öğrencilere karşı "Kahrolsun Faşistler!" diye bağırarak "havaya ateş etmeye" başladılar.

5. Öğretmenler Derneği (*TÖB-DER*) Genel Sekreteri, önceki gün öldürülen bir öğrencinin cenazesinde polisin tabancayla ateş ettiğini ve ayrıca Derneğin Gönen şubesinin sebepsiz yere kapatıldığını ileri sürdü.

6. İGD (İlerici Gençlik Derneği)[2] Genel Sekreteri, "Maocu" bir grubun Derneğin İskenderun şubesini zorla işgal ettiğini söyledi.

7. Terminal Otelinde bir kişi odasında koma halinde bulundu.

8. Bir kişiyi kovalayan bir grubun yolu üstündeki 13 yaşındaki bir çocuk kurşun yağmuruna hedef oldu. Çocuk hastaneye kaldırıldı.

9. Bir çay bahçesinde "Çayanlar Ölmez!" diye gösteri yapan bir grup öğrenci gözaltına alındı.[3]

10. İhsan Mermerci Lisesinde bir öğrenci Milliyetçi Hareket Partisi'nin iki üyesi tarafından tabanca kabzalarıyla dövüldü. Saldırganlar daha sonra havaya ateş ederek kaçtılar.

kesime yerleştirmektedir. Bu partinin amaçları hakkında bkz. Türkeş 1975; Landau 1974, 12, 76, 205-210, 221-232.

(2) İGD, Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nun (DİSK) desteklediği bir örgüttür.

(3) Mahir Çayan 1971 yılında arkadaşlarıyla birlikte saklandığı yerde polisle aralarında çıkan silâhlı bir çatışmada öldürülen, aşırı solcu öğrenci liderlerinden biriydi. Mahir Çayan'ın Türk Halk Kurtuluş Cephesi'nin lideri oluşuyla ilgili olarak bkz. Landau 1974, 42.

Bu olaylar, bir dizinin parçalarını teşkil ettiklerini ima eder tarzda, aynı sütunda ve aynı pantolarla bir araya getirilerek sıralanmışlardır.

23 Eylül'e ait sunduğum bu özet, Eylül 1977 tarihli *Milliyet* gazetesinden rastgele seçilmiştir. 23 Eylül'de bildirilen çatışmaların çoğu yüksek öğretim kurumlarındaki öğrencilerle ilgilidir; bu okulların çoğu ise o tarihte tatil nedeniyle hâlâ kapalı oldukları için, bu nisbeten sâkin bir aydı. Bu bakımdan, kış standartlarıyla düşünüldüğünde, bu listenin, şiddet olaylarında bir soluk alma dönemini işaret ettiği bile düşünülebilir. Fakat, 23 eylül raporu, Eylül ayının şiddet olaylarının daha çok sayıda ve daha kanlı olduğu diğer günleriyle karşılaştırıldığında da hafif kalmaktaydı.

Bundan dolayı, yabancı gözlemcilerin meşru otoriteye son derece saygılı bir ülke olarak tanımladıkları Türkiye, son zamanlarda, bir kısım vatandaşının toplumsal davranış tarzında beklenmedik bir değişmeyi yaşamaktadır. Bu değişme, aşağı-yukarı son on yılda meydana gelmiş olup, öncelikle öğrencilerle ilgilidir. Türk üniversiteleri 1965'ten bu yana öğrencilerin şiddet gösterilerine sahne olmuştur; altmışların sonlarından itibaren ise tabanca ve dinamit kampüslerin bir parçası haline gelmiştir. Nihayet yetmişlerde şiddet sonucu ölümler, üniversite öğrencilerinin günlük hayatlarında yer tutan bir gündem maddesi durumunda bulunmaktadır.

Türkiye'de 1973 sonbaharıyla 1977 yazı arasında bu gibi öğrenci çatışmalarında 477 kişi öldürülmüştür. Seçimlerin yenilenmesine karar verildiği 5 Nisan 1977 tarihi ile seçimlerin yapıldığı 5 Haziran 1977 tarihi arasında ise 70 kişi öldürüldü, 797 kişi de yaralandı.[4]

(4) *Günaydın*, 6 Ağustos 1977. Burada kullanılan kaynak bir gazetedir ve olağandır ki olayları kimin sınıflandırdığını ve hangi ölçütlerin kullanıldığını bilmiyoruz; ama bu döküm bir ilk tahmin olarak kullanılmaktadır.

Cumhuriyet döneminde (1923 sonrasında) öğrenci hareketleri oldukça yaygın olmuştur. Rejimin kaderini gelecek kuşaklara emanet eden K. Atatürk, böylece, otomatik olarak öğrencileri cumhuriyetin meseleleriyle ilgilendirmiş; cumhuriyet hükümetleri ise tersine, üniversite gençliğini kendi amaçları öyle gerektirdiği zaman seferber etmişlerdir. Öğrenci hareketleri zaman zaman kontrolden çıkmış olmakla beraber, 1960'ların sonlarına kadar bu hareketlerde şiddet düzeyi nispeten düşük seyretmiştir. Öğrenci grupları 1950'lerde daha da özerkleşti ve 1960'ların başlarında "emperyalizm"e karşı öğrenci protestosu gelişti (Taylak 1969 *passim*). Bir grup öğrenci 1968-69'da gerilla taktikleri kullanmaya başladı ve Pandora'nın şiddet kutusu açıldı. 1968'den önce "sol"daki öğrenciler "sağ"dakilerden çok daha aktif idi (Landau 1974, 43, 214-216).

Bu yıllarda sağ ve sol öğrenci grupları çatışmaya başladı, ama bu yıllarda en önemli öğrenci hareketleri, sol kanat öğrencilerin hükümet aleyhtarı gösterileriydi. 1969-70 döneminde şiddetin tırmanması üzerine 1971 Mart'ında Türk ordusu harekete geçti. Bu müdahalenin ilk sebebi, bir grup solcu terörist öğrencinin yol açtığı şiddet idi (Landau 1974,43). Sıkıyönetim ilân edildi, özgürlüğün anayasal güvenceleri askıya alındı veya tadil edildi. "Anarşist" öğrenciler koğuşturularak tutuklandı veya öldürüldü. 1973'ün baharında normal anayasal yönetime dönüldü. Bunun sonucunda, öğrenci hareketi üniversite dışındaki yüksek öğretim kurumlarıyla liselere sıçradı ve gitgide eğitim kurumları dışında kalan öğretmen dernekleriyle bunların sempatizanlarını da içine aldı.

Şiddetin eğitim arenasının dışında kalan alanlara yayılması, daha kapsamlı uzantıları olan bir fenomenin bir parçası olarak görülmelidir. 1960'lardan bu yana Türk toplumu, bir bütün olarak, daha kavgacı (birbiriyle ihtilâflı) hale gele-

rek daha fazla silâhlandı ve şiddete başvurma daha da yaygınlaştı. Çatışmalar öncelikle siyasal sorunlar etrafında ve siyasal parti çekişmelerinin birer sonucu olarak ortaya çıktı. Bu daha genel gelişmelerin aksine, öğrenci hareketleri ilgi çekti ve öğrenci hayatıyla "gerçek" hayat arasındaki farkla ilişkili olan sebepler bakımından sahte bir rahatlık yarattı. "Gerçek" hayattaki ihtilâflar, tarafların ortak çıkarlarıyla törpülenir; halbuki üniversite hayatı, bütünleştirici yapısının bir ölçüde gevşek oluşu ve gençlerin inançlı bağlılıkları yüzünden, böyle bir etkiye sahip değildir.

Öğrenci şiddeti, genellikle, başka öğrencilere yöneliktir. Şiddete karışan grupların saldırı, misilleme, intikam ve saldırıya karşı koyma tarzı; düzenliliği, simetrisi ve kaçınılmazlığı bakımından kan davasının mekanizmasını andırmaktadır. Bu makale, öğrenci şiddetinin öncelikle bu yönüyle ilgilidir.

Öğrenci gruplarının fiilen birbirleriyle çatışmakta olmaları ve bu çatışmaların farklı ideolojik görüşlere sahip olanlar arasında meydana gelmekte olması, Ankara ve İstanbul gibi büyük şehirlerin günlük hayatındaki yeni özelliklerdir. Bu kutuplaşma, 1950'den önce bilinmiyordu. Cumhuriyetin ilk yıllarında ve 1950'lere kadar, öğrenim görmüş Türklerin çoğunluğu Kemalizmin ister-istemez taraftarıydı; onlara göre "düşman" dinî "obscurantism" idi. Bundan dolayı, öğrenim görmüş tabaka içinde gözle görülür bir ideolojik fark söz konusu değildi. Nüve halinde bir "sağ" ve "sol" daima var olmuştur; ama önemli olan, sağ ve solun 1950'lerden sonra birer taraftar kitlesi bulmuş olması ve bunlar arasında önde gelen grubu gençlerin oluşturmasıdır. Vardığım sonuçların bir kısmını önceden belirterek eklemeliyim ki; Türkiye'de sosyal hareketlilik ve bu arada, eskiden atıl durumdaki kırsal ve taşralı kültürün birer mensubu olan kimselerin 1950'-

den bu yana ulusal sahneye çıkmaları; öğrenim görmüş, fazlasıyla motive olmuş ve toplumsal olarak hareketli genç insanlar için, etraflarını kuşatan toplumsal ortamın tümüyle değişmekte olduğu bir zamanda, Kemalizmin psikolojik bir sığınak sağlamaktaki yetersizliğini göstermiştir. Bu kapsamlı değişme, beraberinde, halk kültüründen ve modern ideolojilerden devşirilmiş değerlerin, pek tutarlı olmamakla beraber şaşırtıcı denecek derecede pratik bir "kolaj"ı (tertip) da beraberinde getirmiştir.

Türk öğrencilerin şiddete başvurmalarıyla ilgili olarak, öncelikle Türk basını tarafından ortaya atılan ve oldukça yaygın bir kabul gören bir açıklama vardır. Hem sağ hem de sol-kanat gazeteciler siyasal şiddetin tırmanışına dikkat çekerek, öğrenci şiddeti ile siyasal partilerin eylemci öncülerinin eğitim kurumlarına sızmaları arasında bağlantı kurmuşlardır.[5] Bu açıklama tarzı şiddetin hemen göze batan (proximal) sebeplerine sarılmakta ve dolayısıyla bir ölçüde yüzeysel kalmaktadır. Bununla birlikte söz konusu açıklama, yukarıda *Milliyet* gazetesinden aktarılan olay dizileri gibi günlük şiddet haberlerine uygunluğu ölçüsünde, ciddi bir dikkati hak etmektedir. O aynı zamanda, Türk siyasetinin yakın tarihi içine yerleştirildiği zaman, daha fazla ikna edici bir açıklama durumundadır.

1950 ile 1960 arasında Türk toplumundaki temel siyasal bölünme, Cumhuriyet Halk Partisi ile *Demokrat Parti*'yi ayıran bölünme idi. Konuyla ilgili literatürden çıkarılabilecek olan manzara şudur: CHP Atatürk'ün partisiydi, cumhuriyeti kurmuş olan partiydi. O bunun için cumhuriyet düzeninin -hükûmet, bürokrasi ve ordunun- partisiydi. Parti kendisini,

(5) 1970'ten önce eğitim kurumlarına "solcu" akımlar sızmışlardı. Bu bilginin ışığı altında, öğretmenlik mesleğinin "baştanbaşa" politize edilmesinden söz etmek belki de daha yararlıdır.

Atatürk'ün lâiklik politikalarının üstlenicisi olarak görüyordu. İktisadî teorisi ise *etatizm*den, bir tür devlet kapitalizminden ibaretti. Parti'nin iktisadî politikalarından en çok hatırlananı, İkinci Dünya Savaşı sırasında kırsal nüfusa yüklediği iktisadî külfet idi.

1946 yılında kurulan Demokrat Parti ise, kapitalizme ve ayrıca sorumlu parlamenter hükûmet biçimine daha açık bir toplum isteyenlerin eğilimlerini temsil ediyordu. Bu partinin amaçlarından biri, geçen yirmi yılın lâiklik politikalarını değişikliğe uğratmaktı. Oyunun kuralları, CHP'nin 1950'de serbest seçimlerin yapılabilmesini sağlamak konusundaki istekliliğinin bir eseriydi. Türkiye'yi parlamentoda çoğunluğu elinde bulundurarak yönettiği 1950-1960 döneminde Demokrat Parti, Türk memur sınıfına -siyasetçiler karşısında onu geri plana iten politikası ve hayat standartlarını düşüren iktisat politikaları yoluyla, ayrıca genel olarak bu sınıfın saygınlığını azaltarak- adamakıllı yabancılaştı. Partiyi başlangıçta tutanların birçoğu da onun müphem demokrasi tanımından memnun değildi; bu, iktidarın halka verilmesini savunmakla beraber, temel hakların veya güçler ayrılığının anayasal güvencelere bağlanması gibi demokratik kurumlara yer vermeyen bir görüştür. Demokrat Parti 1960'ta askerî bir darbeyle devrildi. Darbeyi hazırlayan olaylar içinde yeralan gruplar arasında öğrenciler başta geliyordu ve sonradan siyasal "cazip devler" olarak bir miktar ün kazandılar (Landau 1974, vd.).

Orduyu ekonomiyle ve iktidarla (güçle) ilgili değişkenler harekete geçirirken, iktidara el koyan cuntanın yarı-sosyalist eğilimli idealist subaylardan oluşmuş olmasında gerçek bir çelişki yoktur. Bunların, geçmişte tehlikeli oldukları düşünülen konular hakkında tartışma başlatmaktaki isteklilikleri ile, bazı sosyal reformları gerçekleştirme girişimi-

ne hazır olmaları, 1960'dan sonra Türkiye'de tamamen yeni bir entellektüel ortam yarattı. Sonunda çok partili hükûmet sistemine dönüldü ve 1961'de seçimler yapıldı. Demokrat Parti'nin programının yeni bir versiyonunu devam ettiren Adalet Partisi 1965 yılında hükûmeti kurdu. Bu noktada, CHP'nin 1950'dekine benzer bir yenilgiyi tekrar yaşayacağından korkan partinin daha genç politikacı kuşağı, partinin imajını -özellikle rakibinin kırsal kesimdeki taraftarlarının vurguladıkları 'seçkinci' özelliklerinden arındırmak suretiyle- yenilemeye çalıştı. Böylece partinin köylü desteğinin artacağını ümit ediyorlardı. Başlangıçta Atatürk'ün partisi olan CHP artık açıkça yoksulların (dezavantajlıların) savunucusu sıfatıyla ve kültürel ve hiyerarşik seçkinciliğin düşmanı olarak ortaya çıkıyordu. Cumhuriyetin kurucularının seçkinciliği gerçekten de kısmen "kültürel"di: Onlar Avrupa'nın kültür, edebiyat ve felsefesinin geleneksel Osmanlı kültüründen üstün olduğunu düşünüyor ve zaman içinde bu geleneksel kültürün müzeye kaldırılacağına dair ümitlerini saklamıyorlardı. Bu görüş şimdi, onu ortaya atmış olan aynı parti tarafından eleştirilerek, onu aşma yolunda bir girişimde bulunuluyordu.

1960'larda mevcut partilerin "sağ"ında ve "sol"unda yeni oluşumlar ortaya çıktı. Yeni "sol" çeşitli Marksist gruplardan oluşuyordu; bu gruplardan biri iyi örgütlenmiş bir siyasal parti -Türkiye İşçi Partisi- kurmayı başardı. (Landau 1974, 16). Komünist partinin kurulması hukuken yasaktı. Yeni sağ kanat ise iki ayrı akımdan oluşuyordu: İlki, nasyonal sosyalizmin birçok özelliğini taşıyan milliyetçi grup, ikincisi de İslâmî diriliş akımıydı. Yeni sol, ulusal düzeyde örgütlenen ilk gruptu. Solun iletişim araçlarını başarıyla kullanması, bu yolla yarattığı tahrik havasının daha sonra üniversitelere sirayet etmesini kolaylaştırdı. Sol hareket kısa süre sonra hi-

ziplere bölündü ve bunlardan bazıları, Türkiye'nin toplumsal sisteminin ancak şiddete dayanan bir devrimle değiştirilebileceğine inandılar. Bu gruplar 1969-1970 yıllarında, sonuçlarını anlattığımız eyleme geçtiler. 1973'te yeniden olağan parlamenter hükümet uygulamasına dönülmesinden sonra, öğrenci olayları yeniden su yüzüne çıktı ve bu defa, gittikçe artan bir biçimde, sağ ve sol öğrenci grupları arasında bir çatışma biçimini aldı.

Öğrencilerin şiddete başvurmalarının -Türk basınında yaygın olarak kabul edilen, yukarıda belirttiğim- ilk izlenime dayalı açıklaması; öğrenci olaylarındaki ve şiddete başvurmadaki artışı, öğrencilerin, gerici hükümetler tarafından desteklenen "gerici" bir eğitim sisteminin temelden "çürümüş" olmasının bilincinde olmalarına bağlıyordu. Bu, kesinlikle, bir açıklama değil, daha ziyade bir siyasî slogandır. İkinci açıklama tarzı ise, siyasal aktivizmin nasıl olup da üniversitelerde şiddetin tırmanmasına yol açtığı üstünde durmaktadır. Siyasal "sağ", sağ-kanat sempatizanı oldukları bilinen öğrencilerin bazı fakültelerden zorla çıkarıldıklarını ve sınavlara girmelerini önlemek için şiddete başvurulduğunu belirtmektedir. Bugün gerçekten, Ankara ve İstanbul'daki çeşitli fakülteler sağcı veya solcu grupların işgali altındadır. Son olarak, Türkiye'nin milliyetçi sosyalist partisi MHP'nin, "komandolar" denen paramiliter gruplarının yüksek öğretim kurumları ile liselerde sistemli olarak denetim kurmaya çalıştıkları da doğrudur.

İslâmcılar değil ama milliyetçi sosyalist sağ, kendi paramiliter güçlerini 1960'larda örgütledi. Solun kalesi üniversitelerin bazı fakülteleri idiyse, Milli Eğitim Bakanlığı ile Yüksek Öğretmen Okulları da milliyetçi sosyalizmin kalesiydi. 1973'ten sonra sağın bu kesimindeki başlıca gelişme; milliyetçi sosyalist gruba mensup partizanlarla "komandolar"ın

kamu idaresindeki anahtar mevkilere ve okullara sızmaları olmuştur. Devlet kurumlarınm bu şekilde parsellenmesini, başlangıçta mümkün kılanın, 1973'ten bu yana sağ-kanat koalisyonunun ortakları arasındaki siyasal ganimet paylaşımı olduğu doğrudur. Buna benzer gelişmeler, çeşitli üniversitelere bağlı bazı fakültelerde de meydana gelmiştir.

Şiddetin ilk izlenime dayanan sebepleri üstünde duran açıklamaları, ancak kısmen yararlıdırlar. İlk olarak, bu açıklamalar bize, 1950'lerde derin ideolojik bölünmeler göstermeyen öğrenci hareketinin, 1960'larda -öğrenci şiddetinin de kendini gösterdiği bir zamanda- niçin birdenbire böyle bir yapıya büründüğünü söylemez. İkinci olarak, önde gelen solcuların, sol-kanat öğrencileri "sakinleştirme" çabalarının karşılık görmeyişini izleyen herhangi bir kimse, bu uyarılara rağmen birbirleriyle dövüşmeye devam eden öğrencilerin kültürel evreniyle ilgili başka değişkenler aramaya yönelir (Şehir gerilla gruplarını bu incelemenin dışında tutuyorum).

Burada, daha doyurucu cevaplar verebilecek iki yaklaşımdan söz edilebilir. Bunlardan biri, global bir açıklama sağlamaya yönelik olup, meşru otoritenin zayıflaması, toplumda bürokratikleşmenin artması, eskiden durgun olan kitlelerin siyasal ve toplumsal hareketliliği, ve kimlik belirlemeye dönük dünya görüşü arayışı... gibi kavramları kullanır. Bunlar, öğrenci hareketleri hakkında Türkiye'ye olduğu kadar Japonya veya Almanya'ya da uyabilen açıklamalardır. Başka bir yaklaşım, Türkiye'deki sosyal ve kültürel değişmenin ayırtedici özelliklerini bulmaktır ve burada yapmaya çalıştığım da budur.

Bu görüş açısından Türkiye'de öğrenci şiddeti, şiddete başvuranları bilhassa etkilemiş olan büyük bir kültür kopukluğunun sonucu olarak açıklanabilir. Bu kopukluğu, geleneksel kültürün yapısal kalıntıları, farklı değişmelerle bir-

leşerek yaratmıştır. Bir yandan, aile içindeki sosyalleşme, aile içinde doğmuş güçlü saldırgan eğilimleri mevcut her aile dışı gruba yansıtmaya devam etmiştir. Öte yandan, "küçük" geleneğin diğer unsurları, "büyük" geleneğin unsurlarını, yeni bir terkip içinde yeniden bütünleşmeksizin, devre dışı bırakmıştır. Geleneksel seçkin eğitimini, Osmanlının parçalanmış toplumunun yerine, organik bütünleşmeye dayanan bir toplum kurma amacına dönük bir projenin ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlemeye imkân yoktu. Geleneksel toplumun bağrından çıkan kollektif semboller, yerlerine başarılı bir sivil (uygar) din terkibi konmadan aşmdırıldı. Bunlar, söz konusu öğrenci olaylarının ortaya çıkışıyla ilgili bir incelemenin üzerinde odaklaşması gereken unsurlardır.

Geleneksel Kültürün Yapısal Kalıntıları

Milliyet gazetesindeki haberin içeriğinin özelliklerinden birkaçı, "çevre"nin (periphery) kültür dünyası içinde olduğumuz hususunda ve anlatılan olayların, yüzyıllarca memurların -Merkezin- dünyasından kesin bir bölme çizgisiyle ayrılmış olan Türk toplumsal aysberginin su altında kalan parçasına (Mardin 1972, *passim*) uygun düştükleri konusunda bizi uyarmaktadır. Söz konusu çevreyi oluşturan toplumsal ortamda silâh, kişinin şahsiyetinin bir uzantısı (devamı)dır. Bu arenada "havaya ateş eden tabancalar" -*Milliyet*'teki haberin tekrarlanan temalarından biri- durmak için ortak bir uyarıdır.

Bundan başka, öğrencileri "saç ve sakal"ları yüzünden azarlamak da, temizliğin standartlarını sürdürmekle değil; fakat belli bir biçimdeki "saç ve sakal"ın, çevrenin kültür dünyasında sembolik bir "yük" (Chargè) teşkil etmesiyle ilgi-

lidir. Sakal ve bıyığın belli bir biçimi, bir kimsenin Alevî ve ya anarşist olduğunun bir işareti olmak gibi, birçok şeyi ifade edebilir. Türk toplumunda sembollerin her zaman kapsayıcı bir gücü olmuştur. S. N. Eisenstadt, patrimonyal rejimlerde, merkezin gücünü yürütmesinde sembollerin özel işlevinden sözetmiştir (Eisenstadt 1973, 132-133). Sembolik yük Türkiye'de toplumsal etkileşimler alanında çok daha fazla düzeylerde ortaya çıkmakta ve bu alanda neyin son derece güçlü bir yankı yaptığını göstermektedir. Eisenstadt'ın, organizasyon yapılarının zayıf olduğu veya çözülme sürecini yaşadıkları zaman bunların takviyesi için veya adeta onların yerine geçecek şekilde sembollerin kullanılabildiği yolundaki açıklaması, burada yapmakta olduğumuz sosyal değişme incelemesiyle yakından ilgilidir. Semboller hakkında son bir nokta daha: Erikson (1950, 254), Batılı kültürlerde sembollerin özellikle gençler yönünden dikkat çektiğini, çünkü bunların kimlik sığınağı rolünü yerine getirdiklerini belirtmektedir. Bununla birlikte, bizim toplumumuz bakımından denebilir ki; Türkiye'de halihazırdaki *gençlik çağı şartlarının*, psikolojik olgunlaşmanın iyi tanımlanmış bir evresi olarak görülmemesi gerekir ama, Türk gençliğinin gösterdiği bu uyum bozukluğu kültürel çözülme ve anominin sonucudur. Türk toplumunda sembollerin yankı bulmasının iki yapısal temeli daha, toplumun daha özgül bazı karakteristikleriyle bağlantılıdır: Bunlardan biri, Türk gençliği hakkında son yıllarda yapılmış olan bazı araştırmalarda tespit edilen kalıp yargılar ve yansıtma kümesidir (Volkan 1973,7; Cüceloğlu ve Slobin 1976, 1; Kağıtçıbaşı 1970, 1972, *passim*; Erikson 1950, 140). Bu aynı noktalar Türk köylerinin siyasal kültürüyle de bağlantılıdır (Ozankaya 1966). Fakat Türk toplumunda "kısaltma" (Condensation) sembolüyle toplumsal eylem arasında, çok daha dolaysız olan başka bir bağlantı var-

dır: Modern Türk toplumunda sembollerin gücü, Osmanlı toplumunun "çoğulcu" terkibiyle ve Türkiye Cumhuriyeti'nin bu hususta devralmış bulunduğu toplumsal etkileşim kalıntılarıyla da bağlantılıdır (Kuper 1974, 70). Osmanlı İmparatorluğunun bu özelliğini cumhuriyetin ideolojisi sistemli olarak bulanıklaştırılmış (karartılmış) olmakla beraber, modern Türkiye'nin türdeş olduğu mitinin teşvik edilmesi Türk toplumunu anlamamızı kolaylaştırmamıştır. Milliyetçilik ve "Türklük"e bağlılığın cumhuriyetin ideologlarının yegâne tutamağı olması; eskiden etnik, dinî ve mezhebî grupların toplamından ibaret olan bir ülkeyi birliğe götürebil(ir)di. Bu grupların herbirinin kendi sınırları, alt kültürleri ve kimlik oluşturma mekanizmaları vardı. Cumhuriyet, grupların bu zengin çeşitliliğini tümüyle değil, fakat yalnızca bir ölçüde değişmiş biçimiyle devraldı. Bununla birlikte, her Jakoben rejim gibi, cumhuriyet de bu parçaların etkisinin devam edeceği kuşkusunu taşıyordu. Bu bakımdan, cumhuriyet döneminde geleneksel giysilerin yasaklanması kısmen, özel kimliklere karşılık gelen *geleneksel kılık-kıyafet çeşitliliğinin yasaklanması* olarak görülmelidir. Yapının devralınmasından daha önemli olan; çoğulcu yapılarla birlikte gelen ve bugün öğrenci davranışını fiilen etkilediğini gördüğümüz sembol oyununun kurallarını cumhuriyetin tevarüs etme biçimiydi.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra "Yeni Türkler" -özellikle öğrenim görmüş olanlar- arasında ulusal devlet, bayrak, ulusal marş vb. yeni semboller tutuldu. Ne var ki, bayrak ve ulusal marşın gündelik hayatta büyük bir kullanım alanı yoktu. Kendini "Laz" olarak gören bir Karadenizli, bankalardan daha kolayca, şehirlerdeki hemşerileri arasında yardım ve kredi bulabiliyordu. Bir kimsenin etkinliğini devam ettirmesi hâlâ, gönüllü kuruluşlardan çok birincil şebekelere dayandığı için; kişinin kendi birincil grubunun

etnik veya mezhepçi sembolleri, yararını modern zamanlarda da korumaktadır.[6]

Grup bağlılığıyla ilgili semboller kendi yararlarını korumakla kalmadılar, aynı zamanda kanunla yasaklanmış olan tarikat gibi bazı dinî grupların gizliliğe başvurmak zorunda kalmaları da bunların önemini gösteriyordu. Resmen yasaklanmış olan sembollerin kullanılmaya devam etmesi, merkez bürokrasisini, ulusal devlet dışındaki bir ittifakı temsil eden sembollere karşı uyanık tutmuştur. Bu gizlilik ve uyanıklık, geleneksel sembolleri kullananlarla bürokrasinin, kişinin "rengini belli etmesi" -yani kendi tarafını şüpheye mahal bırakmayacak şekilde açıklaması- gerektiği üstünde ısrar etmelerine yol açmıştır. Gerçekte bu esrar havası yeni olmayıp, kökleri Osmanlı tarihine uzanıyordu: Bu hususta kuşkulu olan bürokratların uzun süre devam eden geleneği, birçok Türk'ü -ve özellikle heterodoks gruplara mensup olanları- kimliğini saklama sanatında geçmişin ustaları haline getirmişti. Bu oyun cumhuriyet döneminde de devam etti.

Bir davaya idealistçe bağlılıkları nedeniyle, geleneksel saklambaç oyununu oynamaya isteksiz olan öğrenciler arasında bunun iki sonucu ortaya çıktı. Bir yandan, eskinin sembolik evreninin sağlam bir biçimde yerleşik olduğu alanlardan gelen öğrenciler ile modern kitle iletişimi ortamına yeni yeni giren kimseler, "iç" durumlarının (yani, dünya görüşlerinin) "dış" işaretlerle özdeştiği bir ortama sürüklendiler. Böylece, bir kimse giydiği giysilerle (*parka* gözde bir "sol" semboldür), taşıdığı (fakat genellikle okunmayan) gazete ve kitapla veya saç stiliyle (tercihan kısa saç muhafazakârların işaretidir) "damgalanır" hale gelmiştir. Fakat kendi başına bu durum grupların daha kolay kristalize olmasına ve ku-

(6) Bu kimliklerde son zamanlarda meydana gelen değişme süreci hakkında bkz. Dubetsky 1977, 360-371.

tuplaşmasma yaramıştır. Gruplar bir kere böylesine kesin bir biçimde belli olunca, çatışmanın iki kutuplu olma ihtimali büyük ölçüde artar (Kuper 1974, 70).

Konu hakkında yapılmış olan çalışmalar, öğrenci çatışmalarına katılanların "çevre"nin kültürüne mensup olduklarını bir ölçüde doğrulamaktadır. Bunların en azından birinde (Levine, çıkacak), üniversiteli eylemcilerin aynı kırsal ve küçük kasaba kökeninden geldikleri, ancak "sol" ve "sağ" kanat eylemcileri arasında aile büyüklüğü bakımından önemli fark bulunduğu tespit edilmiştir. Bu çatışmalarda ölen öğrenciler hakkındaki bir inceleme, öğrencilerin köy ve küçük kasaba kökenine dikkat çekmektedir (Akçam 1977, *passim*). Bununla birlikte, şiddetin açıklanmasında katılanların kökeni çok da önemli değildir; bu daha çok, "çevre"nin kültüründen kaynaklanmakla beraber, büyük gelenekte yankılanma imkânları bulabilen bir dünya görüşünün dışa vurmasını ve benimsenmesini ifade etmektedir. Fakat, bu "çevre"nin dünyasına baktığımızda, öğrenci şiddetinin *üst belirlenim*inde bir dünya görüşünün yalnızca bir parametre olduğu gitgide daha açık hale gelmektedir. Öğrenci şiddeti, aynı doğrultuda işleyen unsurların üst üste eklenmesinin kümülatif bir sonucu olarak görülmelidir.

Şiddetin gelişmesinde "çevre" kültüründen gelen bu gibi unsurların etkileme biçiminin iyi bir örneği, Paul Stirling'in bir çalışmasında bulunabilir: "A Death and a Youth Club: feuding in a Turkish village" [Bir Ölüm ve Bir Gençlik Klübü: Bir Türk Köyünde Kan Gütme] (Stirling 1960) başlıklı makalesinde Stirling, köydeki uzlaştırma ve hakemlik işlevi gören kurumların ortadan kalkmasının, kan davalarını durdurmada köyün nasıl yeteneksizleşmesine yol açtığını göstermektedir. Fakat gerçekte Stirling'in makalesi, şiddetin üç ayrı düzeyde yeniden ortaya çıkan bir dinamiğinin altını çiz-

mektedir. Bu düzeylerden birincisi uzlaştırıcılığın aşınmasıyla, ikincisi grup kimliği mekanizmalarıyla ve üçüncüsü de yetişkin "temel kişiliği"yle ilgilidir. Stirling, köydeki uzlaştırma mekanizmalarında ortaya çıkan gediğin yarattığı sonuçlar hakkında şunları yazıyor:

> "Cumhuriyetin başlattığı çağdaşlaşmayla birlikte yerel önderlerin gücü ve önemi elbette kesin olarak azalmıştır. Sözgelişi, Karakaya'da meydana gelen bir hırsızlık olayında hiçbir tedbir alınmadığı vakit, yaşlılardan biri, eskiden böyle olaylarda köyün yaşlılarının hırsızı, malı çalınan kişiye malın değerinin iki katını ödemeye zorladıklarını söylemişti. Ayrıca halk birçok defa, köydeki bir uyuşmazlığın çözümünde muhtar ve yaşlıların yerini artık mahkemelerde dava açılmasının aldığını söylemişlerdir ki, bunu benim gözlemlerim de doğrulamaktadır."
>
> (Stirling 1960, 172-173).

Stirling ekliyor:

> "Geleneksel olarak silâhlanan, aşağılanmaya karşı tezcanlı olan bir halk arasında, en azından bunların bir kısmı için, kavga [husumet], onları bir arada tutmaya ve hatta soylarının saygınlığını sürdürmeye hizmet edebilir; bu da hatırı sayılır ölçüde bir şiddete yol açar."
>
> (Stirling 1960, 192).

Stirling'in, hükûmetin, otoritesini köy makamlarıyla paylaşmakta isteksiz olduğu yolundaki bulgusu, gayet doğrudur. Gerçekten Türk hukuku, köy yaşlılar kurumunu [İhtiyar Heyeti-M.E.] sadece küçük uyuşmazlıklar bakımından tanımaktadır. Öte yandan, parti hükûmetine geçildiğinden bu yana, polis ve jandarmanın, hukukun uygulanmasında yerel parti görevlilerince engellenmesi bir problem oluşturmuştur. Bundan dolayı, Osmanlı'nın çöküş döneminin bir özelliği, ya-

ni güvenlik güçlerinin ve mahkemelerin başvuru sahiplerinden uzak durması, varlığını korumuştur. Cumhuriyetin dine karşı teyakkuz halinde bulunan lâiklik yanlısı memurları, bu bütünleştirici kurumlarla yakından bağlantılı olan dinî kurumları sahnenin dışına itmişlerdir (Tezcan 1972, 107). Bunun için, Türk toplumunda kişi güvenliği bir yarı-gölge içindedir ve tehlike söz konusu olduğunda, cepteki bir tabanca polisin müdahalesinden daha iyi bir güvenlik garantisi sayılır.

Stirling'in argümanının bu kısmı; köy kurumlarının çözülmesine etki eden ve bir dereceye kadar safça bir lâikleşme çabasıyla birleşen toplumsal hareketliliğin, parti politikasıyla birlikte, Türk toplumunun işaret ettiğimiz "kavgacılık"ında (contentiousness) genel bir artışa yol açabilmiş olmasını önemli ölçüde aydınlatmaktadır.

Stirling, çözümlediği kan davası örneğinde, olağan köy toplumsal adetlerinin serbestçe seyreden şiddet yüzünden nasıl engellendiğini ve özellikle evlenmekte güçlük çeken köy gençlerini (pekçok kişi kendini kan davasının zaten egemen olduğu bir ortamda bulmaktadır), nasıl koruyucu kanatları altında artık evlenme törenlerinin yapılabildiği bir Gençlik Kulübü kurmaya sevkettiğini tanımlamaya devam etmektedir. Gerçekten, bu gibi gençlik örgütlenmeleri Osmanlı köylerinde uzun süre varlığını korumuş ve Osmanlı döneminde gençlerin evlenme törenlerinde merkezî bir yer tutmuşlardı (Oral 1959). Bundan başka, burada kesin olan bir şey, köydeki faaliyetleri bütünleştiren bir mekanizmanın, yerine bir şey konmadan tahrip edilmiş olmasıdır. Stirling'in, gençlik kulübünün işleyişi hakkındaki anlatımı, bu mekanizmaların galiba zaman zaman canlandıklarını, fakat bu gibi örgütlerin hükûmetçe teşvik edilmediklerini göstermektedir. Bununla birlikte, Stirling'in argümanının başka bir yanı uzlaştırma

mekanizmalarının çözümlenmesinden daha derine gitmekte ve şiddet temasının köklerinin grup kimliği mekanizmalarında bulunduğunu göstermektedir:

> "Köyde soy [sülâle], üyelerini savunmak için vardır [...] Fakat soyun varlığı, aynı zamanda, üyelerini kendilerine karşı savunacağı düşmanları bulunmasına da bağlıdır; çünkü onun topluluk adına yapabileceği başka hiçbir eylem sözkonusu değildir. Komşularıyla barış içindeki bir sülâle, varlığının temel dayanağını yitirecektir."
>
> (Stirling 1960, 172-173).

Stirling'in sülâle davranışının bir yönü olarak tanımladığı şey, Erikson'ın Siyu ailesinde kimlik mekanizmalarının işleyişini tanımlamasına çok yakındır. (Erikson 1950, 137). Her iki örnekte de, grubun içindeki sosyalleşme alışkanlıklarının doğurduğu yüksek düzeyde bir düşmanlık, bir yansıtma mekanizması aracılığıyla, grubun dışındaki bir hedefe yöneltilmektedir. Siyu'lar arasında hedef buffalolardır. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise hedef kâfirler idi Türkiye Cumhuriyeti de bu dış hedefi, modern bir Türkiye'nin kurulması biçiminde, kısmen yeniden tanımlamıştır. Ne var ki, dışarda kalanları "düşman" olarak yeniden hedef haline getirmeye imkân vermeye yetecek kadar bir belirsizlik de bırakılmıştır. Hedeflerin bu şekilde konması, sözgelişi Üçüncü Cumhuriyetteki *rövanşizm* (*revanchisme*: -kaybedilen toprakları geri alma politikası taraftarlığı) benzeri bir yabancı düşmanlığından farklıdır; Türkiye'de bu, aile içindeki sosyalleşme mekanizmasının askerlerin eğitimine yönelik kısmına eklenmiş olarak görünmektedir. Fransız *rövanşizm*inde bu özellik yoktu.

Köy değerleriyle ilgili olarak Stirling'in yaptığı son bir tanımlama şöyledir:

"Ben köy toplumunu daima eşitlikçi olarak tanımlama eğilimindeyim; bu belki yanıltıcıdır ama, en azından, insanlara ataları dolayısıyla saygı duyulmaz. Gerçi saygıdeğer ailelere mensup gençlerin bu saygıyı devraldıkları açıktır; fakat şu değil de bu soydan gelmenin kişiye doğal bir üstünlük verdiği yolunda bir fikir yoktur. Ben buna daha ziyade 'kavgaya hazır' bir toplum demeyi tercih ediyorum. Hiç kimse başkasının üstünlüğünü kabul etmeye istekli değildir; meğer ki, ırsen intikal eden bir otorite söz konusu olsun."

(Stirling 1960, 223).

Stirling'in "kavgaya hazır" bir toplum olarak tanımladığı şey hemen akla "toplumsal karakter"le ilgili konuları ve özel olarak da Adorno ve diğerlerinin klâsik eseri ile onun devamı olan çalışmaları getirmektedir. Bu eserin tezi şöyle konmuştur: "Bir kişinin siyasal, ekonomik ve toplumsal inançları çok defa, sanki bir "zihniyet" veya "ruh"la birlikte örülmüş geniş ve tutarlı bir kalıp oluşturur, ve ... bu kalıp onun kişiliğinin derinliklerinde yatan bir eğilimin ifadesidir." (Adorno 1950, 1; Erikson 1950, 179). Türk toplumunu, Adorno'nun kitabına yöneltilen eleştirilerin ışığı altında inceleme konusu yapan yeni bir Türkçe eser, otoriteryenliğin altında yattığı varsayılan iki boyutu ayırtetmeyi amaçlamaktadır. Bunlar "nüve halindeki otoriteryenlik" (öz otoriteryenliği) ve "değer otoriteryenliği" idi. Yazar "otoriteryenlik nüvesi"nin "genel dogmatik veya hoşgörüşüz davranış eğilimi biçiminde kavramlaştırıl"abilecek, azçok içerikten bağımsız bir yönünün, toplumsallaşmanın ilk dönemiyle yakından ilişkili olduğunu ve kırsal aileler arasında hüküm sürdüğünü tespit etmiştir. (Kağıtçıbaşı 1970, 444) Kâğıtçıbaşı, otoriteryenliğin bu boyutunun, kendisinin "norm" otoriteryenliği dediği, otoriteye ve vatanseverliğe saygı etrafında toplanan ikinci bir kümeden ayrılabileceği sonucuna ulaşmıştır. Bu ikinci küme ise, top-

lumsallaşmanm daha sonraki aşamasıyla ve cumhuriyetin büyük geleneğinin normatif etkileriyle yakından ilişkiliydi (Kâğıtçıbaşı 1973).

Türk kültürü hakkında bildiklerimize dayanarak, "otoriteryenlik nüvesi"nin daha ince mekanizmalarının bir kısmını belirleyebiliriz. Daha önceki bir makalemde (Laswell ve diğerleri, yakında çıkacak), küçük ve büyük gelenek arasındaki bağlantının, Türk geleneksel kültüründe kahramanın rolünün benimsenmesi olduğunu ileri sürmüştüm. Bireyde "güdü kalıplarının gelenekle tamamlanması"nın aşamaları (Erikson 1950, 91) bakımından da benzer bir bağlantıyı düşünebiliriz. Çocuğun Türk tarihinin ulusal kahramanlarıyla sürekli olarak özdeşleşmesi aracılığıyla, otoriteryenlik nüvesiyle norm otoriteryenliği arasındaki köprüyü yaratan, destanî kahramanlara dayanan bir kültürün bu özel içeriğidir. Bu kahramanlar, hem babanın otoritesinin kahramanınkine benzetildiği (veya tersi) aile merkezli öz otoriteryenliğinde, hem de norm otoriteryenliğinin devreye girdiği daha sonraki toplumsallaşma aşamasında kendilerini gösterirler. Otoriteryenliğin bu iki öbeğini birbirlerine bağlayan yalnızca benimsemenin bu yönü değildir; ayrıca, kahraman imajının kullanımı da kısaltma sembollerinin kullanımını daha yüksek bir düzeyde pekiştirmektedir.

Kırsal alanda bu semboller, köylünün bilgi evreninde olduğu kadar, Türk halk şiirinde de merkezî bir yeri olan destan kahramanlarının maceralarının anlatılması yoluyla çocuğa aktarılır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları da ilkokullarda aynı çerçeve içinde sunulmaktadırlar. "Sağcı" öğrenciler, kendi mitolojilerindeki benzer sembolleri kullanırlar. Türk "solu"nun ise kendi destan kahramanları vardır; Nazım Hikmet bunların en belirgin olanıdır. Büyük başarıları kahramanlarla birlikte düşünmek böylece Türk toplumu-

nun sürekli bir gözükmeyen (latent) temasıdır. Grubun üyelerinin oldukça açık bir biçimde geleneksel iman savaşçısıyla -Gazi- kendilerini özdeşleştirdikleri bir grup solcu öğrenciyle ilgili anlatımın en azından bir örneği bulunmaktadır (Akçam 1977, 57-58). Bu arka planın nasıl eylemciliğe sevkeden saldırgan bir potansiyel yarattığını, bir öğrenci lideri olan Harun Karadeniz'in *Anılar*'ından çıkarabiliriz:

"Yıl 1954 olmalı. Köyümüzdeyiz. Bizim köy, Giresun ilinin Alucra ilçesinin Armutlu köyü. Coğrafi konum olarak, Şebinkarahisar ile Gümüşhane arasında bulunur. Haritada "Sarıyer" dağları olarak adlandırılan dağların güney yamaçlarında kurulmuş bir köydür. Yaşlıların anlattıklarına göre köyün kuruluşu üç, dört yüz yıl öncelere uzanır.

"Alucra kasabasına bağlı 80 kadar köy vardır. Tüm bölgede toprak verimsizdir ve hemen bütün köylerin nüfusunun yarıdan fazlası kış aylarında çeşitli şehirlere iş aramaya giderler. Bu şehirler arasında Giresun, Ordu, Samsun ve bu sahildeki ilçeler ile İstanbul'u sayabiliriz. Bizim aile de kış aylarında Bulancak kasabasına gelir ve yaz aylarında köye dönerek tarlalarımızdaki ürünleri toplardık. Sonbaharda yeniden Bulancak'a dönerdik. Ben, 1957 yılında Bulancak ortaokulunu bitirene dek bu böyle sürdü gitti. Köyümüzde ilkokul yoktu. Kış aylarında Bulancak'a taşınmamız bana ilk ve orta okulu okuma imkânı vermişti.

"Evet, 1954 yıl yaz ayları ve biz köydeyiz. Büyük ağabeyim Veteriner Fakültesi son sınıfta filan olmalı, her yaz olduğu gibi o yaz da yanımıza geldi. Ben, o yıllar ilkokulda bize öğretilenlerin tamamına biraz da fazlasıyla inanmış coşkulu bir çocuktum. Dünya tarihi hemen hemen Türk tarihinden ibaretti benim için ve "bir Türk cihana bedel"di. Çağ açan hükümdarlar bizde, Asya'yı, Anadolu'yu, Avrupa'nın bir kısmını fetheden biziz. İstediğimiz an imparatorlukları kıyar, kendimiz yeni imparatorluklar kurarız. Fakat her nasılsa son yıllarda bir gaflet anımızda biraz gerilemişiz. Çok önemi de yok bunun çünkü biz "dünyayı

titreten Türküz" . Canımız isterse şöyle bir silkinir ve birkaç gavur devletini kılıçtan geçirir ve yeni devletler kurarız."

Yazar daha sonra, Rusya ve Türkiye'nin güçlerinin karşılaştırılması konusunda kardeşiyle nasıl tartışmaya girdiğini anlatıyor; kardeşi, Türklerin vatanlarını Rusya'ya karşı savunabilmiş olmalarına rağmen, Rusya'dan daha güçlü olmadığını açıklamaya çalışmaktadır.

"Biz istersek bu Rusya'yı yeneriz ve bu toprakları alırız" diyerek sıkılmış yumruğumu havada şöyle bir salladım. Ağabeyim gayet sakin: "yok o pek kolay olmaz ama, biz kendi vatanımızı koruruz" dedi. Sıkılmış yumruğun ağabeyime döndü ve yeneriz, yenemeyiz üstüne epey atıştık. O güne dek hiç kimseye öyle hınç duymadım. Gücüm yetseydi ağabeyimi bayıltıncaya dek dövecektim."

(Karadeniz 1975, 9-10).

Küçük Kültürün Unsurlarının Ortadan Kaldırılması

Harun'un görüşündeki "öz otoriteryenliği" unsurunun, ders kitabı milliyetçiliğini ergeç nasıl batırmakta olduğu; yalnızcaTürk siyasetinin değil, fakat bir bütün olarak Türk toplumunun kırsallaşması perspektifi içinde daha açık hale gelmektedir.[7] Bu sürecin anlaşılmasının başlama işareti, seçkin bir Birleşik Devletler tarihçisinin son zamanlardaki bir mülâkatta kullandığı bir ifadeden çıkarılabilir. 1946 yılından beri Yunan köylerini incelemekte olan bu bilim adamı, Yunanistan'daki gelişmelerin aksine, Türkiye'de şehirlilerin köylüleşmesinin, köylülerin şehirlileşmesinden daha hızlı cereyan ettiğini iddia ediyordu. Bu, Türkiye'yi inceleyen

(7) Seçkinleşmeden uzaklaşma hakkında bkz. Frey 1965, 391.

birçok kişinin katılacağı izlenimci bir değerlendirmedir. Önce, kırsal hareketliliğin kapsamı hakkında birkaç söz söylemeliyiz.

Türk hayatının kırsallaşması, kısmen, Türkiye'nin kararlı iktisadî gelişmesinin ve böylece büyük kitlelerin toplumsal olarak hareketli bir duruma gelmesinin sonucudur. İktisadî büyüme 1960'dan bu yana düzenli olarak ortalama net yüzde üçlük bir oranda seyretmiştir. Bununla birlikte giden toplumsal hareketliliğin bir göstergesi, kırsal kesimden şehirlere göçün büyüklüğüdür. Bunun sonucunda İstanbul, Ankara ve İzmir yoğun gecekondu alanlarıyla çevrilmiş durumdadır. İstanbul'un nüfusunun yüzde elli-altmışı bu kulübe veya kulübevari yerlerde yaşamaktadır.

Türkiye'deki toplumsal hareketliliğin başka bir önemli yönü, nisbeten başarısız bir farklılaşma gösteren insan gücü yapısının, 1950'den beri çok daha yüksek düzeyde farklılaşmış hale gelmesidir. Bunu, toplumsal alanın halihazır boyutlarındaki bir büyüme olarak tanımlayabiliriz; bunu anlamak için de Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal yapısına bakmamız gerekiyor.

Osmanlı İmparatorluğu'nda meslek yapısının, kısmen "etnik işbölümü"ne dayandığı açıklanmıştır (Issawi 1966). Bununla anlatılmak istenen; Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan çeşitli etnik grupların, kendi gruplarının uzmanlaştıkları becerilere göre üretime katkıda bulunduklarıdır. Türkiye Cumhuriyeti'nin nüfusu, öncelikle Birinci Dünya Savaşı'nın ve 1920'lerdeki nüfus mübadelesinin sonucu olan göç sebebiyle, imparatorluğunkinden daha homojen idi. Cumhuriyetin devraldığı insan gücü yapısı, bu daha homojen hale gelmiş etnik kompozisyona uygun olarak, birçok uzmanlaşmış mesleğin boşaldığı bir yapıydı. Daha bütünleşmiş bir insan gücü yapısı, ancak toplumsal hareketliliğin başlama-

sından, yani 1950'den sonra doğmaya başlamıştır. Türkiye'-de toplumsal hareketlilikle ilgili olarak akılda tutulması gereken; şehirlere göçle birlikte, kasabalardaki küçük iş, zenaat ve meslekler düzeyindeki yapının yeni kişilerce doldurulduğudur. Bu bakış açısı altında, toptan sosyal değişme, şehirleşmeden kaynaklanandan çok daha büyük olmaktadır.

Çok boyutlu hareketliliğe paralel olarak, özel bir demografik büyüme örneği de ortaya çıkmıştır: Türkiye 1940'ta 17.800.000 nüfuslu bir ülke iken, 1977'de 44.000.000 nüfuslu bir ülke haline gelmiştir. Nüfusun yüzde kırkdördü 15 yaşın altındadır. Keza 16-20 yaş grubuna giren gençler de Ortaçağda askerî birliklerdeki kişilerin sayısına nisbetle çok daha fazladır. Türkiye "genç" bir ülkedir (Kongar 1977, 346).

İktisadî büyüme, kırsal kesimden şehre göç ve toplumsal alanın boyutlarının değişmesinin hareketliliğe yaptıkları birleşik etkiye, ilk ve orta düzeydeki eğitime son otuz yılda getirilen kolaylıkların dikkate değer ölçüde yaygınlaşmasını da eklemeliyiz. Bununla birlikte, yeni fırsat yapıları pramidi - meslek ve eğitim pramidinin biçimi- açık değildir. Fırsatlar, meslek ve eğitim yapısı tabanı üstünde gelişmiştir. Bu anlamda, "fırsat alanı"nın dikey giriş bakımından hâlâ çok sınırlı olduğu haklı olarak iddia edilebilir. Fakat şehir kültürünü kırsallaştıran da işte bu kütle halinde ve dikey olarak sınırlı hareketliliktir. Yeni yeni hareketlenen bu kütlelerin Cumhuriyet Türkiye'sinin sosyal, ekonomik ve kültürel altyapısına intibak ettirilmeye çalışılması birtakım gerginlikler yaratmıştır; bu gerginliklerin bir kısmı da öğrencilerin şiddete başvurmalarıyla sonuçlanmıştır.

Türkiye'nin kırsallaşmasının son bir yönü, Türkiye'de bürokratik seçkinlerin yapısında meydana gelen değişmelerle ilgilidir. Burada yine tarihî bir perspektif yararlı olacaktır. Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal bölünmenin en etkili çiz-

gileri, sosyal sınıflar olarak bildiklerimiz arasındakiler değildir. Bölünme ve çatışmanın çizgilerini tayin eden temel toplumsal gruplar, merkez ve çevre olarak daha iyi kavramlaştırılmaktadır. Burada merkez, Osmanlı devletinin bir arada tutmayı başardığı merkezî bürokratik aygıtı olduğu kadar, bu devletin işlemesini mümkün kılan meşrûiyetin özünü temsil eder. Çevre ise, geri kalan toplumsal alanla, merkezden ayrı yaşayan ve onunla ancak gevşek bir bütünleşme içinde olan kurumlara ve coğrafî alana işaret etmektedir. Bu durumda merkez, bu iki unsurdan sadece biriydi; onun oldukça yeknesak bir dünya görüşüne sahip olduğu söylenebilir. Bu, Osmanlı devlet adamlarının dünya görüşü ve amelî (operational) kodu idi ve, Osmanlı tarihinin gel-gitlerine ve Osmanlı devletinin yapısında zamanla meydana gelen değişmelere rağmen, değişmeden varlığını korumuş görünüyor. Bu dünya görüşü, kısmen, İslâmlığın ilk dönemlerine ve Çin uygulamalarına kadar geri giden, devlet adamı davranışının unsurlarını içinde toplamıştır. Özetle bunlar; şartlar elverdiğince her konuda itidal, resmî temaslarda soğukkanlılık ve kendine hakim olma, saray okullarındaki özel eğitimde alınan ince (refined) ve kısmen gruba özgü bir kültür ve nihayet kitlelere, hatta ortodoks İslâm hukukçularına bile, açık olmayan lâik bir bilimsel bilgi olarak tanımlanabilirler.

Bu dünya görüşü XIX. yüzyılda askerî okullar ve Mülkiye Mektebi gibi meslek okullarının kurulmasıyla sürekli hale getirilerek modernleştirildi. XX. yüzyılda modern Türkiye'yi, bu okullarda yetişmiş ve cumhuriyetin tek partili siyasal sistemi ile kısmen bütünleşmiş olan askerî ve sivil bürokratik seçkinler kurdular. Bu okulların eseri olan dünya görüşü, tutum ve bir ölçüde karmaşık seçkincilik -çünkü, bu seçkincilik, seçkinlerin halkın öncüsü olması gerektiği inancını da içeriyordu- cumhuriyetin seçkinlerine geçti ve modern

Türkiye'nin eğitim kurumlarının üçüncü kademesinde devam ettirildi.

Klâsik Türk lise ve üniversitesi, cumhuriyetin yönetici seçkinler tabakasına eleman devşirmek üzere düzenlenmiş üniter bir sistemdi. Liseye ve daha sonra üniversiteye giden köylü, esnaf ve zenaatkâr çocukları, daha lisenin ilk yıllarında, sahip oldukları ve çevrenin kültürüne ait olan kültürel hamûlenin (knapsack) unsurlarını kaybetmeye başladılar. Bunların yerine, eğitim görmüş bir Türk'ün taşıması gerekti-
ği söylenen unsurları koydular. Bu; milliyetçilikle devlet kapitalizmine inancı ve cumhuriyetin memurlarıyla genel olarak öğrenim görmüş olanların halkın öncüsü olduklarına inancı olduğu kadar, "Batılı terbiye"yi, bir "komilfo" tavrı da içine alıyordu.

Kanaatimce son zamanlarda Türkiye'de olan şudur: Elit devşirme ve yetiştirmeye ilişkin bu modelin çökmesiyle, şehirlilerin kırsallaşması köylülerin şehirlileşmesinden daha hızlı seyretmiş ve bundan dolayı Türk toplumu etkili bir elitsizleşmeye (de-elitization) uğramıştır.

Bu, ilk önce Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle gerçekleşmiştir. Cumhuriyetin kurucusu olan Cumhuriyet Halk Partisi'nin popülist ideolojisi, "halk kültürünün derin kaynaklarına inme"yi teorik olarak daima haklı göstermiş ve gerçekten de CHP, folklorik bir dirilişi desteklemeye kadar gitmişti. Fakat popülizm 1950'den sonra, politikanın yeni, denetlenemez bir biçimde kırsallaşması biçiminde ortaya çıkmıştır. Türk aydınları hemen, bunun oyunun kurallarına uygun olmadığından yakınmaya başladılar ama, değişmeler onların feryatlarının üstesinden geldi. Taşralılık işareti ilk önce, 1950'de yeni seçilmiş parlamenterlerin tavırlarında görüldü; ama uzun vadede Türk toplumu tümüyle Anadolulaştırılmış hale geldi. Bu, hiçbir yerde, dinî adet ve törenlere

seçkin bir yer verilen büyük şehirlerdekinden daha açık değildi. Dinî dirilişinin göze çarpan bir özelliği, köklerinin halka dayanmasıydı. İslâm hukukçularının *(ulema)* karmaşık ve ayrıntılı (sophisticated) kültürü kayboldu.

Demokrat Parti'nin gayrıresmî gündeminin önemli bir maddesi, üyelerinin merkezin ve onun kendini beğenmiş istibdadı olarak gördükleri uygulamanın bütün izlerini silmekti. Bundan, CHP'nin seçkinci bürokratik tarzını hatırlatan her şeyi tahrip eden bir hükûmet siyaseti doğdu. Hedef, CHP'nin seçkinci yapısal dayanakları yanında, bu partinin seçkinlerinin (halka) tepeden bakan kültürel tutumu -*onlar* kıravat bağlıyor, *onlar* Mozart'dan hoşlanıyor, *onlar* Homer- ve Montaigne'i liselere sokuyorlardı- idi.

CHP'de etkili olan Batı kültürü hayranlığını teşhir edip kınayan bu yeni popülizm türü Türkiye'nin köylü ve kasabalı büyük çoğunluğundan hüsnü kabul gördü. Artık yabancı bir kültür, kendi mahalli İslamî kültürlerinin yerini aldığını gördükleri bir kültür onlara zorla kabul ettirilmiyordu. Bu hareketin daha cumhuriyetin ilk yıllarında bile başlamış olduğu söylenebilir; çünkü cumhuriyetin kültür politikası, yerel kültürel kökleri arama çabasının üstüne bindirilmiş kararsız (şaşkın) bir Batı kültürü hayranlığından oluşmaktaydı. Özellikle, kadrosunu çoğunlukla çevreden gelen kişilerin oluşturduğu normal okullarda bu kökleri arama çabasının üzerinde duruluyordu, ama bu kesinlikle lâik bir yöneliş idi. Fakat, ister dindar ister lâik olsun, Türk aydınlarının dünyasını 1950'lerde yeniden bu kültürel kök arayışı kapladı. Sonunda, kültürde yerlilik taraftarlığı Türk sağında olduğu kadar Türk solunda da egemen olan en güçlü kültürel akım olarak ortaya çıktı. Marksizm burjuva karşıtı tutumuyla, özü itibariyle Batı'ya karşı olarak yorumlanabiliyordu ve ayakta durabilmesini de buna borçluydu. Öte yandan milliyetçilik

terimi her ne kadar bir tarafta gittikçe artan ölçüde İslâmiyet öbür tarafta ise lâiklik anlamına geliyor idiyse de, herkes için çekiciliğini koruyordu.

Bunların hepsi, Kemalist dünya görüşünün, en azından onun Avrupa'nın XIX. yüzyıl burjuva kültürüne duyduğu açık hayranlığın aşınması demekti. Böylece, köy ve kasaba kültürü ile cumhuriyetin merkezî kuruluşu arasındaki iki önemli aracı yapı kayboldu. Bir yandan, şimdi artık köy düzeyinde bile çözülmemiş durumdaki köy problemleri çok daha geniş bir toplumsal alana serbestçe yayıldı; öte yandan elit statüsüne yükselecek kişileri dünya görüşlerini oluşturan Kemalist ideoloji de aşınmaya uğradı.

Geleneksel Seçkin Eğitiminin Yeniden Kurulamaması

Türkiye, geleneksel olarak, yüksek düzeyde hiyerarşize olmuş bir toplumdu; bu toplum içinde her bireye bir "yer" tanınıyordu. Hatta modern Türkiye'de, bir kişinin konumunun "sınırlar"ına (hadd) işaret eden ve sosyetenin lügatçesine girmiş olan bir ifade vardır. Öte yandan başka bir Osmanlı geleneği ise nasafet (equity) ve bir tür eşitlikle ilgiliydi ve buna kısmen varlık veren de gelişmiş, özerk şehir kurumlarına sahip olan güçlü bir şehirli sınıfının bulunmayışıydı. Buradaki eşitlik, daha ziyade, bunalım dönemlerinde -sistemin kendisi değişmese de- hükmedenlerin devrilmesine imkân vermiş olan kolaylıkların bir ifadesiydi. Bu istikrarsızlık, öyle görünüyor ki, Batı'da burjuva toplumunun dış yüzeyini oluşturan ve Hegel'le Marx'ın sivil toplum adını verdikleri hukukî ve birlikte oluşturulmuş (associational) kurumların yokluğu dolayısıyla ortaya çıkmıştır.

Geleneksel Türk toplumsal bünyesi keza, çok sayıdaki

bekâr gençlerin iktisadî yapıyla bütünleşmesi bakımından büyük bir istikrarsızlık gösteriyordu. Esnaf ve zenaatkâr kuruluşlarıyla bütünleşmiş durumda olmayan ve büyük bir grup oluşturan bu gençler, Ortadoğu toplumları için sürekli bir dert ve yöneticiler için de sürekli bir endişe kaynağı olmuş görünüyorlar. Halife Nasır, şehirlerde zarar-ziyana sebep olan genç ve işsiz ayak takımının önüne geçmek üzere daimi bir seyyar güç ve gençlik kulübü (Fütüvvet) kurmak biçiminde bir çözüm getirmiştir (Ashtor 234). Osmanlı İmparatorluğu'nda, Yeniçeri sistemine eleman devşirmek için kullanılan yöntem de, kurumun bozularak, yalnızca gayri müslim çocuklarının alınması usulünün bırakılmasından sonra, aynı problemi çözmenin başka bir yolu olmuş gibi görünüyor.

Ne var ki, çözüm başarısızdı. Nitekim, XVIII. yüzyılda yeniçeri ocaklarının içine girdikleri çözülme süreciyle birlikte, yeniçeriler seçkin bir asker topluluğu olmaktan çıkıp, dürüst vatandaşlara tedhiş uygulayan bayağı mahalle kabadayılarına dönüştüler. Sultan II. Mahmud'un 1826'da onları bir hamlede ortadan kaldırmasının -eğer başlıcası değilse- bir sebebi budur. Yalnızca taşıyıcılık veya seyyar satıcılık gibi marjinal mesleklerde iş bulabilen bekâr, alt tabakadan gençlerin istihdamı sorunundan, payitahtta ciddî problemler yarattığı şeklinde XIX. yüzyılda hâlâ söz edilmekteydi (Ubicini, II, 326). Bu problem, söz konusu gençlerin payitahtta ikamet etmeleri dolayısıyla zorunlu askerlikten muaf bulunmaları yüzünden daha da ağırlaşıyordu. Zorluğun bir kısmı, yoksul köylerden kasaba ve şehirlere, özellikle payitahta kitle halinde göç edilmesinden kaynaklanıyordu.

Bütün bunlar; Osmanlı İmparatorluğu'nda, potansiyel olarak yıkıcı bir topluluk oluşturan genç erkekler problemi-nin üstesinden, bunların iktisadî sistemle bütünleştirilmesinden çok, savaş aracılığıyla gelindiğini düşündürmektedir.

1930'larda cumhuriyet rejimince bir iktisadî altyapının kurulması programının başlatıldığı modern Türkiye'de durum bir ölçüde farklıdır. İktisadî gelişme 1950'lerde daha da büyük bir hız kazanmıştır. Türkiye'nin taklit etmekte olduğu model Batı Avrupa'nın modeliydi ama, 1960'lar ve 1970'lerin Türk politika yapıcıları kadar 1930'ların siyaset adamları da bu modelin ayırdedici bir özelliğinin farkında değildiler gibi görünüyor. Onlar, Batı modeline dayanan iktisadî büyümenin karşılıklı olarak birbirini destekleyen -biri eğitim alanında, öteki iktisadî alanda olmak üzere- iki ayrı atılımı içine alması gerektiğinin farkına varmışlardı. Bununla birlikte, onlar, taklit etmekte oldukları sistemi niteleyen iki özelliği ayırdetmede aynı anlayışa sahip gibi görünmüyorlar. Bu özelliklerden ilki; Batı Avrupa'nın eğitim sisteminin, psikolojik olgunlaşmanın belli bir safhasında, yani delikanlılık çağındaki kişileri ayrı tutan bir mekanizma olmasıydı. Batı kültüründe delikanlının zekâsı "çocuğun öğrendiği ahlâklılık ile yetişkinin sahip olması gereken ahlâk arasında ... esas itibariyle geçiş dönemindeki bir zekâ" idi (Erikson 1950, 254). Batı'nın eğitim kurumları, bu geçiş dönemine uygun düşen bir biçimde iyi düzenlenmiş olup, onların işlevlerinden biri, yetişkinlerin dünyasında işlevlerini yerine getirmelerini mümkün kılacak olan değerleri gençlere benimsetebilmektir. Gençlik çağının bu geçiş (hazırlık) yönünün, geleneksel Türk toplumunda bir veri durumunda olmadığı görülüyor; bu, cumhuriyetin ilk yıllarının toplumsal bünyesi için de doğruydu. Cumhuriyetin eğitim sistemi, beşinci sınıftan itibaren öğrencileri küçük ukalâ ideologlar haline getirdiği sürece (ölçüde), elbette onun genç insanları yetişkinliğe yöneltmekle ilgili kaygıları yoktu.

Fakat Cumhuriyet Türkiye'sinde lise çağındaki öğrencilerin durumunu daha da karmaşık hale getiren başka bir

faktör vardır. Geleneksel olarak Türkiye yaşlıların otoritesine dayanan bir toplum olmuştur. Bugün hâlâ yaşlılara saygı gösterilmekle beraber, onlar artık "doğru"nun (hakikatın) kaynakları olarak görülmemektedirler.

Kendi ideal toplum görüşünü geleceğe yöneltmek ve hakikatin taşıyıcıları olarak yaşlılar yerine gençleri görmek suretiyle, cumhuriyet ideolojisi bu gelişmeyi zaten içeriyordu. Ne var ki, 1930'larda bir dilek olan şey, 1977'de bir gerçek, ama üstesinden gelinmesi zor bir gerçek haline geldi. Eğer orta yaşlılar, maddî konfor düzeyinin devamlı olarak yükselmesi beklentisi boşa çıksaydı, onların ilhamları -bunlar gitgide anlamsızlaşsalar bile- yerine ikame edilecek hiçbir kurumsal yapı bulunmuş değildir. Kuşaklararası anlaşmazlık (kopukluk) öğrenci ayaklanmalarının önemli bir değişkeni olup, şiddetin meydana gelmesinde hesaba katılması gerekir. Son yirmibeş yılda okul sisteminin yaygınlaşması, yerini kısmen yaş gruplarının etkisine bırakan aile etkilerinin aşınması suretiyle, bu yabancılaşmaya yapısal temel sağlamıştır.

Batı eğitim sisteminin ikinci ayırdedici özelliği, okullarda öğretilen değerlerin; bir organik dayanışma topİumunda bağlayıcı dokular ile, birbiriyle temas ve toplumsal ilişki (etkileşim) kolaylıkları sağlamaya yönelik olmalarıydı: bir ulusal piyasası, merkezî ve etkili bir hükûmeti ve faklılaşmış bir işgücü yapısı olan bir toplum. Daha derinlemesine düşünenlerin bazıları -cumhuriyetin eğitim sisteminin ilk başlardaki amaçlarının belirlenmesinde etkili olmuş olan Türk sosyoloğu Ziya Gökalp gibi- muhtemelen bu özelliklerin daha çok farkındaydılar. Bununla birlikte, zamanla Türk eğitimcilerinin çoğunluğu eğitim sistemine bir ölçüde farklı bir yön verdiler. Bu yeni sistemde, organik dayanışmanın esas olduğu bir toplumda işlerliği olan değerlerin öğretilmesinin yerini milliyetçilik aldı. Dayanışmacılık üzerindeki bu erken vurgu,

grup içi dayanışma üstünde mekanik bir vurguya yol açtı. Bunun gibi, evrensel eğitim ideali, uygulamada, Osmanlının seçkinci eğitiminin bir çeşidini yaratacak şekilde değişikliğe uğratıldı.

Türkiye'nin cumhuriyet dönemi kurumlarının çoğu Durkheim'm etkisini taşımakla beraber, Türk eğitim sistemi kendi kurumlarını Durkheim'cı bir yolda tutmayı başaramamış gibi görünüyor. Mümkündür ki; eğitimin elitist yapısının böylesine güçlü olduğu bir ülkede, Durkheim'cı eğitimin normatif amacı bir yana bırakılarak, elitist yönü yaşatılmıştır.

Bir norm kazandırma etkinliği olarak eğitim cumhuriyetin ilk döneminde var olmuş ve hatta hâlâ devam etmektedir ama, bu normlar organik bütünleşmeye dayanan bir toplumun bağlayıcı dokusunu sağlamlaştıracak türde olmaktan çok, kişinin düşmanının -kim olursa olsun- karşısına korkusuzca çıkmasını sağlamaya dönük milliyetçi değerlerdir. Bunun için, Türkiye Cumhuriyeti'nin eğitim cihazı, kopya ettiği kurumların sahip olmadıkları bir çerçeve içinde işlemiştir.

Mevcut eğitim alt yapısının çok daha büyük bir öğrenci kitlesini içine almak ve artan eğitim talebini karşılamak zorunda kaldığı son yıllarda, orta dereceli okullarda yurttaşlık için hazırlayan doğru bir rehberliğin bulunmaması çok daha belirgin hale gelmiştir. Bundan başka, şimdilerde Türk okullarının müşterilerinin kalitesi, tıpkı miktarı kadar, değişmiş durumdadır. Modern ortamdaki toplumsal hareketlilik, kırsal ve taşralı çevrenin unsurları çok süratli bir şekilde eğitim sistemine taşımıştır. Buna karşılık öğretmenler artık uzun yıllar süren bir eğitimin ürünü değildirler. Nihayet, şimdi öğrenciler lise ve üniversiteye, geleneksel kültürün kalıntısı olan köklü unsurların eskiden olduğu kadar hızlı bir biçimde dışarı atılmadığı bir kültür hamûlesiyle birlikte geliyorlardı. Din ise 1930'lar ve 1940'lara nisbetle meşrûlaştırıl-

mıştı ama, bu din genellikle toplumsal kurumların ilk ortamından çıkmıştı. Demografik büyüme ve iktisadî kalkınmanın yarattığı gerginlikler işte böyle bir görüntünün üzerine eklenmiştir.

Modernleşmenin iktisadî gelişmeyi yaratacağına inanılan eğitim sayesinde başarılmasının beklendiği bir ülkede, tanımladığımız gibi bir demografik piramit, hemen hemen tamamen devletçe desteklenen bir eğitim sistemine ağır bir yük getirmektedir. Bu yük, eğitim eşitliğini bozmak suretiyle kısmen karşılanmıştır. Türkiye'de, uzak veya gelişmemiş illerdeki liselerde fen derslerinin yetersiz vekil öğretmenlerle doldurulduğu veya boş geçtiği yaygın bir şikâyettir.

Modern Türkiye'de bir üniversite diploması kendi başına bir iş garantisi olmayabilir. Bununla birlikte, böyle bir diploma kişilerin cazip mevkilere sahip oldukları dünyanın anahtarıdır. Bu diploma; ilgi duydukları için veya küçük imalâtçı ve tacirlerin dünyasıyla bağlantıları bulunmadığı için belli bir hayat stratejisini tercih etmiş olanlar için, hayatta ilerlemenin asgarî şartıdır.

1977 yılında, 60.000 kişilik kontenjan için 360.000 öğrenci üniversitelere giriş yarışma sınavına katıldı. Bu durum, 300.000 öğrencinin; düşük ücretli, ikinci sınıf, sıkıcı işler dışında istihdam yapısıyla hiçbir bütünleştirme aracı olmaksızın, akıntı ortasında bırakılması demektir.

Bir diploma elde etmiş olanların durumu ise, ancak iş idaresi, mühendislik veya tıp ve bir dereceye kadar da hukuk gibi alanlarda güvenlidir. İdeolojik "istihdam", propaganda mekanizmasındaki iş ücretleri, öğrencilik günlerinde veya bir eğitim ocağında bulunduğu sırada bedava yiyecek ve barınma da son derece yararlı ve çekici seçeneklerdir. Aşırı gruplar böyle imkânlar sağlamaktadırlar. Kısaca, cumhuriyet Türkiye'sinin yeni eğitim kurumları, geleneksel bütün-

leştirme mekanizması içinde saf dışı bırakılmış olan şeyi yeniden mecrasına sokmamıştır. Özellikle, kendi toplumuna yabancılaşması çok muhtemel olan üniversite öğrencileri bakımından bu özellik hayatî bir eksiklik olarak ortaya çıkmaktadır.

Bugün okullar bilgi verme amacına dönük alanın büyüklüğü olarak düşünülmektedirler. Onlar vatandaşların eğitimine dönük yerler değildirler. Vaktiyle, okulların kapasitesinin aşırı yüklenmesinden önce, eğitimcilerin bu gibi meseler üstüne en azından düşünmeye zamanları vardı. Fakat geçmişe dönük dirayetli bir bakış; eğitimcilerin o zaman bile Durkheim'ın fikirlerini mi uygulayacaklarını yoksa saltanat döneminin saray okulunu yeni bir biçim altında tekrar mı kuracaklarına aslâ karar veremediklerini söylememize imkân verir. Üniversiteler, kırsal kesimden gelen ve hareketliliği yüksek bir topluma potansiyel olarak yabancı olan birçok kişinin son sığınaklarıdır. Ne var ki, onlar burada; başından itibaren üniversiteye yönelik bulunan eğitim sistemini karakterize eden kişilik dışılığa, can sıkıntısına ve etrafı kuşatan etkilere teslimiyete karşı koyacak hiçbir şey bulamadılar.

Altüst Olmuş Bir Kültür

Geleneksel sistemin geçerli olduğu dönemde sosyalleşme mekanizması, kısmen bütünleşmiş ve üst üste gelen birkaç tabakadan meydana geliyordu. Köy otoriteryenliğine uzlaştırma kurumları aracı oluyor ve bu otoriteryenlik dinî adetlerle bütünleşiyordu. Bu toplumda, elit zümresine geçenler; seçkinler düzeyinde, kendilerinin şekillenmemiş otoriteryenlik "nüve"sini resmî görevlerindeki tutumlarına taşımış olan,

bir "norm" otoriteryenliği buluyorlardı. Kemalist seçkinlerle bütünleşme süreci de bundan çok farklı değildi. Mamafih önemli bir fark, Kemalizm'in başarılı bir "uygar din" olarak işlememiş olmasıydı (Bellah 1975, 10, 12-13).[8]

Demokrat Parti'yle başlayan demokratik siyasal hayat da 1950'lerde ve 1960'larda ne bu durumu iyileştirdi ne de alternatif bir sentez getirdi.

Parti demokrasisi, geleneksel olarak son derece tutumlu olan bir toplumda tüketim tutkusunu teşvik etti. Halktan, sınaî yatırım amacıyla bir altyapı kurulması için sistemli olarak fedakârlıklar istenmedi. Öte yandan iş adamları, girişimciler ve toprak sahipleri arasından, son derece müsrif yeni bir sınıf doğdu. İş adamları ve girişimciler, yeni otomobillerinin sayısıyla övünüyorlardı. Geleneksel Türk toplumunun idealleri -cesaret, cömertlik, nasafet, yardımlaşma- ile oyunun yeni kuralları -kurnazlık, cimrilik, çarpık gelir dağılımı- arasındaki tezat; burjuva toplumuna mensup gençleri -tıpkı Hitler'in iktidara gelişinden önceki günlerde Alman gençlerinin *Bürgerlichkeit*'in kibirlileri oldukları gibi- (Erikson 1950, 325) başkalarına tepeden bakar hale getirmiştir.

Türkiye'de din yirmibeş yıldır baskı altındaydı. O ancak son yirmi yılda, kişiliği biçimlendirmeye yönelik hümanist girişimlerden çok ihya (revitalization) hareketlerini hatırlatan bazı biçimler içinde ortaya çıkmıştır. Çevrede Kemalizm bir değer kümesi olarak "alın"mıyordu ve seçkinci yapıdaki desteğini yitirmişti. Böylece, ulusal düzeyde "kollektif temsil"in doğması, acemice ve biçimsiz bir şey olmuştur; öyle ki, bunun içinde İslâmiyet, milliyetçilik, seçkincilik ve Kemalizm'den parça ve kırıntılar, kurumsal ve sembolik takviye unsurlarıyla birlikte çok daha sağlam bir biçimde yerleşmiş

(8) Türkiye'yle bağlantılı olarak bu temaya ilişkin bir kitap üstünde çalışmakta olan Profesör Donald E. Webster'in ileri sürdüğü bir fikir.

bir öz otoriteryenliğinin ortasında yüzmektedir.

"Yerleşmiş" öz otoriteryenliği fikri biraz müphem görünebilir. Mamafih bu fikri, destan kahramanlarının rolünün benimsenmesi aracılığıyla daha somut hale getirebilir ve öğrencilerin şiddete başvurmalarını açıklayabiliriz.

Bireysel davranışın, bu makalede saydığım siyasal, demografik ve kültürel belirleyicileri arasında, destan kahramanlarının rolüyle özdeşleşerek onları benimsemeye önemli bir yer vermeliyiz. Halihazırdaki devam eden savaşın derin bir olumlu anlam taşımaya devam ettiği bir kültürde, bu rol abartılır. Bu süreçlerin bazı bireyleri nasıl diğerlerinden daha fazla etkileyecek biçimde işledikleri ve kesin olarak hangi mekanizmanın şiddete ittiği soruları ayrı ayrı incelenmeli ve ilgili ampirik kanıtlar açığa çıkarılmalıdır. Fakat şimdilik, çoğu durumda güçlü ve saldırgan bir savaşçı olan bir kahramanla özdeşleşme ile şiddete başvurma arasındaki bağlantının açık olduğunu sanıyorum. Türk kültürel mirası içinde kimlik oluşturma malzemesi olarak varlığını koruyan şey (Weinstein and Platt 1973, 71), kahraman kültüründen ayrışmıştır.

Yabancı düşmanlığına veya süper milliyetçiliğe dönüşmüş olan eski öz otoriteryenliği, şimdi, değişmenin yarattığı gerilimlerden özellikle etkilenen gençler için bir kimlik sığınağı mekanizması olarak işlev görmektedir. Bu ortamda hem Marksizm hem de nasyonal sosyalizm -bu ikincisi, İslâmî temaların işe yaradığını son yıllarda öğrenmiş olarak- ortaya çıkıyor. İki hareket de, bir yandan yeni ve tatminkâr bir kimliğin ana hatlarını sağlarken, öte yandan geleneksel kültürün otoriteryen unsurlarını da kullanmaya hazırdır. Bu sebeple Marksistler bile, kimlik problemiyle ilgili olduklarından dolayı, insanların etkilenmesinde İslâmlığın önemli bir unsur olduğunu anlamaya başlıyorlar.

BİBLİYOGRAFYA

Abadan, Nermin, "Values and Political Behavior of Turkish Youth" [Türk Gençliğinin Değerleri ve Siyasal Davranışı], *Turkish Yearbook of International Relations* (Ankara 1963).

Adorno, T. W., Else Frankel-Brunswik, Daniel J. Levinson ve R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality* [Otoriteryen Kişilik] (New York 1950).

Altuğ, H, ve diğ., *Öğrenci Hareketlerinin Bilimsel Yönden Araştırılması* (İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1970).

Altug H. ve diğ., *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim Durumlarına İlişkin Anket* (Ankara Üniversitesi Basımevi 1972).

Ashtor, E., *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages* [Ortaçağlarda Yakın Doğunun Sosyal ve iktisadî Tarihi] (London 1976).

Baymur, Feriha, *Lise ve Dengi Okullara Devam Eden Öğrencilerin Problemleri* (M.E.B. Test ve Araştırma Merkezi, 1961).

Behram, Nihat, *İbrahim Kaypakkaya* (İstanbul, May Yayınları, 1977).

Bellah, Robert N., *The Broken Covenant* [İhlâl Edilen Söz] (New York 1975).

Béteille, André, *Inequality Among Men* [İnsanlar Arasındaki Eşitsizlik] (Oxford 1977).

Cüceloğlu, Doğan ve Slobin, Don I., "Effects of the Turkish Language Reform on Person Perception" [Türk Dil Devriminin Kişi İdrakine Etkileri], *Working Papers of the Language Behavior Research Laboratory* [Dile İlişkin Tutumları Araştırma Laboratuarının Çalışma Raporları No:47] (Berkeley, University of California, 1976).

Dubetsky, A.R., *"Clans and Community in Urban Turkey"* [Türk Şehirlerinde Kabileler ve Cemaatler], C.A.O. van Nieuwenhuijze (ed.), *Commoners, Climber and Notables* [Avamdan Olanlar, Tırmananlar ve Soylular] (Leiden 1977) içinde.

Eisenstadt, S.N., *Tradition, Change and Modernity* [Gelenek, Değişme ve Modernlik] (New York, John Wiley, 1973).

Erikson, Erik H., *"Reflection on the Dissent of Contemporary Youth"* [Çağdaş Gençliğin Muhalefeti Üstüne Düşünme], *Daedalus*, XCIX (1972), 154-178.

Field, Gaüry Robert, *Political İnvolvement and Political Orientation of Turkish Law Students* [Türkiye'de Hukuk Öğrencilerinin Siyasate İlgileri ve Siyasal Yönelimleri] (1964).

Frey, Frederick, *The Turkish Political Elite* [Türkiye'de Siyasal

Seçkinler] (Cambridge, Mass., 1965).

Heyd, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* [Eski Osmanlı Ceza Hukuku Hakkında İncelemeler] (Oxford, Clarendon Press, 1973).

Issawi, Charles (ed.), *The Economic History of the Middle East 1800-1914* [1800-1914 Arasında Ortadoğu'nun İktisadî Tarihi] (Chicago 1966).

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, "Social Norms and Authoritarianism: A Turkish-American Comparison" [Sosyal Normlar ve Otoriteryenlik: Türkiye ile Amerika'nın Karşılaştırılması], *Journal of Personality and Social Psychology*, XVI (1970), 444-451.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Sosyal Değişmenin Psikolojik Boyutları* (Ankara 1972).

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Gençlerin Tutumları: Kültürlerarası Bir Karşılaştırma* (Ankara, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1973).

Karadeniz, Harun, *Olaylı Yıllar ve Gençlik* (İstanbul, May Yayınları, 1975).

Kazamias, A.M., *Education and the Quest for Modernity in Turkey* [Türkiye'de Eğitim ve Modernlik Arayışı] (London 1966).

Köknel, Özcan, *Türk Toplumunda Bugünün Gençliği* (İstanbul 1970).

Kongar, Emre, *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* (İstanbul 1976).

Krieger, Leonard, "The Idea of Authority in the West" [Batıda Otorite Fikri], *American Historical Review* LXXXII (1977), 249-270.

Kuper, Leo, *Race, Class and Power* [Irk, Sınıf ve İktidar] (London 1974).

Landau, Jacob M., *Radical Politics in Turkey* [Türkiye'de Radikal Siyaset] (Leiden 1974).

Laswell, H.D. ve diğ., *Communications and Propoganda in World History* [Dünya Tarihinde Haberleşme ve Propaganda], *baskıda.*

Levine, Ned, Study of METU Activists [ODTÜ'lü Eylemcilerin İncelenmesi] (hazırlanıyor).

Mardin, Şerif, "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century" [XIX. Yüzyılın Son Çeyreğinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Şehir Hayatının Aşırı Batılılaşması], Peter Benedict, Erol Tümertekin ve Fatma Mansur (eds.), *Turkey: Geographical and Social Perspectives* [Türkiye Hakkında Coğrafî ve Sosyal Perspektifler] (Leiden 1974), içinde.

Mardin, Şerif, C.A.O. van Nieuwenhuijze (ed.), *op. cit. içinde.* Nieuwenhuijze, C.A.O. van (ed.), *op. cit.*

Oral, M. Zeki, "Anadolu Köylerinde Gençler Derneği Yahut Ahiliğin Devamı", *Türkiye Etnografya Dergisi* (1959), 60-66.

Ozankaya, Özer, *Üniversite Öğrencilerinin Siyasal Eğilimleri* (Ankara 1966).

Ozankaya, Özer, *Köyde Toplumsal Yapı ve Siyasal Kültür* (Ankara 1971).

Ramsay, W.M., *Impression of Turkey During Twelve Years Wanderings* [Oniki Yıllık Gezi Boyunca Türkiye İzlenimleri] (London 1897).

Roos, Leslie L. and J.N.P. Roos, "Students and Politics in Contemporary Turkey" [Çağdaş Türkiye'de Öğrenciler ve Siyaset], S.M. Lipset and Altbach (eds.), *Students in Revolt* [İsyancı Öğrenciler] (Boston 1979), içinde.

Şemin, Refia, *Gençlerimizin Psiko-Sosyal Problemleri* (İstanbul 1968).

Stirling, P.S., "A Death and a Youth Club: feuding in a Turkish village" [Bir Ölüm ve Bir Gençlik Derneği: Bir Türk Köyünde Kan Gütme], *Anthropoligical Quarterly*, XXXIII, 51-75. Louise Sweet (ed.), *Peoples and Cultures of the Middle East: An anthropoligical reader*, Vol. II: *Life in the cities, towns and countryside* [Ortadoğu'da Halklar ve Kültürler: Bir Antropoloji Okuma Kitabı C. II: Şehirlerde, Kasabalarda ve Kırsal Alanda Hayat] (Garden City, N.Y., Natural History Press, 1970) içinde yeniden basıldı.

Szyliowicz, J.S., "Students and Politics in Turkey" [Türkiye'de Öğrenciler ve Siyaset], *Middle Eastern Studies*, VI (1970), 150-162.

Tachau, Frank, "Social Background of Turkish Parliamentarians" [Türk Parlamenterlerin Toplumsal Kökenleri], C.A.O. van Nieuwenhujze (ed.), *op. cit.* içinde.

Taylak, Muammer, *Saltanat, 2. Meşrutiyet ve Cumhuriyet'de Öğrenci Hareketleri* (Ankara 1969).

T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Sosyal Planlama Dairesi, *Yüksek Öğrenime Başvuran Öğrenciler*, 1974-1975 (Ankara 1976).

Tezcan, Mahmut, *Kan Gütme Olayları Sosyolojisi* (Ankara, Eğitim Fakültesi, 1972).

Türkeş, Alparslan, *Millî Doktrin: Dokuz Işık* (İstanbul 1975).

Ubicini, A.M., *Letters on Turkey* [Türkiye Hakkında Mektuplar] (London 1856), 2 cilt.

Volkan, Vamik, "Externalization Among Cypriot Turks" [Kıbrıs Türkleri Arasında Maddileştirme], *World Journal of Psychosynthesis*, V (1973), 24-30.

Volkan, Vamik, "A Psycho-Political Laboratory: Cyprus" [Psiko-politik Bir Laboratuar: Kıbrıs] (Amerikan Psikanalitik Derneğinin Yıllık Toplantısında okunan Tebliğ, 1974).

Wuthnow, Robert, "Recent Patterns of Secularization: A problem of generations?", [Yeni Lâikleşme (Dünyevileşme) Modelleri: Bir Nesil Problemi mi?], *A.S.R.*, XLI (1976), 850-867.

Weinstein, Fred and Gerald M. Platt, *Psychoanalytic Sociology: An essay on the interpretation of historical data and the phenomena of collective behavior* [Psikanalitik Sosyoloji: Tarihî Verilerin ve Kollektif Davranış Fenomeninin Yorumlanmasına İlişkin Bir Deneme] (Baltimore/London 1973).

Türk Tarih Yazımında Son Eğilimler *

Bir milletin dünya görüşünü, tarih literatürü kadar çok az şey yansıtır. Bu açıdan bakınca, Türk tarih yazımı, Türkiye'de son 20 yıl boyunca ortaya çıkan siyasî felsefedeki değişmeleri gayet iyi aksettirmektedir. Bu eğilim, özellikle resmî yönlendirmelerle zenginleştirilmiş olarak, köklü kültürel devrimle politikadaki değişmelerin bütünleştirilmesinde görülür.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ilk tesiri negatif yüklemleri olan bir aktivitede görülür: Osmanlı kültürü ve Osmanlıcı ideallerden uzaklaşma çabası. Bu, yeni bir eğilim değildir; XX. yüzyılın başlarında harekete geçen bir eğilimin birikimidir. Ütopik Pan-Türkizmin yanıbaşmda, daha ciddî bir temelde gelişen kültürel Türkçülük Osmanlıcılığa faik

(*) "Recent Trends in Turkish Historical Writing" (Book Reviews), *The Middle East Journal*, Vol.4, No.3, (1950), ss. 356-358.

gelmiştir. Eski Türk toplumlarının yüksek kültürleri ve benzersizlikleri üzerine girişilen spekülasyonlarla gelişen Türkçülük, Osmanlı İmparatorluğu'nun mahut kaderinin belirginleşmesinden önce, güçlü bir hareket olarak doğabilmek için gereken yeterli entellektüel gücü oluşturmuştur. Cumhuriyet iktidarı, bu harekete, saf kültürel bir hareket olarak kaldığı sürece herhangi bir itirazda bulunmadı. Aksine, Türkçülük inancı, önlerindeki yeniden yapılanmada halka verilebilecek bir ideoloji olarak teşvik edildi.

Bu teşvikler ve bu yoldaki teşebbüsler, cumhuriyetin ilk 20 yılında maksimum seviyesine ulaştı... Bu dönem, Türk devleti üzerindeki mutlak politikaların Türk halkına nüfuz edebilecekleri bir ideolojiye çok fazla ihtiyaç duydukları bir dönemdir. Birkaç hamle sonra Osmanlı olmayan Türklerin tarihinin incelenmesi gereğine varıldı; özellikle Turan havzasının ve onun içinden neşet etmiş kültürlerin incelenmesi gereği vurgulandı. 1931'de Türk Tarih Cemiyeti kuruldu, 1932'de ilk Türk Tarih Kongresi toplandı. 1937'ye gelindiğinde Türk tarih literatürünün büyük kısmı Türklerin eski tarihiyle ilgilidir. Şemseddin Günaltay (1950 seçimlerinde başbakan olarak yenilmişti.) gibi ilim adamları, Orta Asya'da Türklerin asıl vatanları olduğu farzedilen Turan havzasında yaşamış olan halkların dünyanın en eski medeniyetlerini yarattıklarına dair bir teoriyi geliştirmeye çalışıyorlardı. Güneş Dil Teorisi, bu Turancı tarih görüşüne eklendi. Arkasından çok sayıda filolojik-tarihî araştırma, "saf" Türklerin yapısını tanımlamak için seferber edildi.

Bununla beraber Türk folkloru sahasında, az miktarda gerçek keşiflerin yanında ciddî ilim adamlarının Osmanlı tarihine ilgilerini kaybetmediklerini belirtmek gerekir. Birkaç parlak dilbilimcinin olumlu etkisi, birçok basmakalıp sözün arkasında belirsiz bir gölge olarak Türk Dil Kurumu'nun ça-

lışmalarında görülebilir. Fuat Köprülü'nün (şimdiki dışişleri bakam*) içlerinde göze çarpan bir örnek olduğu birkaç başarılı yazar, sahip oldukları şahsî emniyet ve bağımsız pazisyonları sayesinde, parti politikalarıyla kendilerini özdeşleştirme zorunda kalmadılar.

Bu izahattan sonra Osmanlı tarihi üzerine incelemelerin 1940'lara, Atatürk'ün ölümünden sonraya rastgelmesi daha kolay anlaşılır. Bunun ilk göstergeleri XIX. yüzyıldaki politik gelişmeleri araştıran çalışmaların yayınlanmasıdır. Bu tür kitaplara, İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın *Son Sadrazamlar*'ı, (6 Cilt, İstanbul, 1940-45); M. Zeki Pakalın'ın *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*'i, (5 Cilt, 1940-45) ve Tanzimat hakkında incelemelerin derlemesi *Tanzimat, Yüzüncü Yıldönümü münasebetiyle* (İstanbul, 1940)'ı örnek verebiliriz. Son kitap, birincil kaynaklara dayalı olarak XIX. yüzyılda Türk reform hareketinin ilk evrelerini konu edinmiştir. Bu kitap içinde, Recai Galip Okandan'ın, "Amme Hukuku Tarihimizde Birinci Meşrutiyet Devri ve Karakteristik Vasıfları" başlıklı makale, Türk Anayasacılık Tarihi üzerine bilimsel bir inceleme şeklinde, *Umumî Amme Hukukumuza Giriş* (İstanbul, 1948) kitabında şumüllü hale getirilmiştir.

XIX. yüzyıla dönük bu alâkayı tamamlayan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne yeniden ilgi duyulması oldu. 1939 yılına gelindiğinde Türkiye o kadar değişmişti ki, yakın tarih yeni nesillere tamamiyle farklı bir dönem olarak görünüyordu.

Cemiyetin gücünün artmasıyla ilgili tarihî materyal serinkanlılıkla değerlendirilme şansına sahip olmuştu. Cumhuriyetin kurulmasıyla ilim adamları tarafından ele alınmayan konular; herkes tarafından tanınan bazı şahısları içine aldığı için uzun soluklu değildi. Bu şartlar altında, bu sahayı araştırmak hem bir mecburiyet hem de bir ihtiyaçtı. Bu ko-

(*) Makalenin yayınlandığı tarih 1940'dir. (ç.n.)

nuda ilginç katkılar, ilmî olmaktan ziyade bilgi verici iki kitapta bulunabilir: Ahmet Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler* (İstanbul, 1945) ve, *İnkılap Tarihimiz ve İttihat Terakki* (İstanbul, 1948). Jön Türk hareketi içinde bizzat bulunmuş olan yazarın diş bilediği kimseler vardı; buna rağmen konuları takdim biçimi, umulanın çok ötesindedir. Ahmet Bedevi, Jön Türk yelpazesi içinde Prens Sabahaddin'in temsil ettiği azınlık grubun üyesiydi. Prens Sabahaddin'in oynadığı role, Türkçe yayınlarda nadiren temas edilir; Avrupa'da ve Amerika'da Türkiye üzerine yayınlanan kitaplarda da bu role hemen hemen hiç temas edilmez. Prens Sabahaddin, Anglo-Sakson modeli anayasal adem-i merkeziyetçi görüşlerden ilham alıyordu ve Jön Türk hareketi içindeki merkeziyetçi eğilimlere karşı tek başına savaş açan ve kaybeden adamdı. 1911'de sürüldü. Daha sonra, I. Dünya Savaşı'nın bitmesiyle, padişahın kurdurduğu hükümette görev aldı. Kurtuluş Savaşı'nın sürdüğü zamanda aldığı bu görev onun şahsiyetini gölgeledi. Bedevi'nin niyeti, onun şahsiyeti üzerindeki bu lekeyi silmek ve Jön Türkler arasında gerçekten demokratik düşüncelerin var olduğunu göstermektir.

Yakın dönemde Osmanlı tarihine karşı uyanan alâkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk dönemlerine duyulan ilgiyi de ilave edebiliriz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Devlet Teşkilatına Medhal* (İstanbul, 1941), Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı (Ankara, 1945) isimli kitapları hemen hemen hiç araştırılmamış bir sahada, gerçekten çok değerli bilgiler getiren çalışmalar olarak, son yayınlar arasında yer almaktadır. Aynı çizgide, İsmail Hami Danişmend'in *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi,* (Istanbul, 1947) isimli kitabı da, Osmanlı tarihinin çok az incelenmiş dönemleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu kitap Osmanlıların ilk ortaya çıkışıyla I. Beyazıd'ın ölüm tarihi olan 1403 tarihleri arasını incelemek-

tedir. Bu kitap yayıncıların planladığı, Türk öğrencilerin bu güne kadar ellerinde olmayan Osmanlı İmparatorluğu tarihini ihtiva eden serinin ilk kitabıdır.

'30'larda ve '40'larda Türkiye Cumhuriyeti'nin kaynaklarını inceleyen bilimsel tek bir çalışma çıkmamıştır. Türk Devrimini Araştırma Enstitüsü, Türk Kurtuluş Savaşı ile ilgili döküman kolleksiyonları hazırladı ve sınırlı bir açıdan birkaç monografi yayınladı, ancak bu sahayı bir bütün olarak inceleyen kayda değer bir araştırma yayınlamadı. Atatürk'ün meşhur Altıgün Nutku (Nutuk) (A Speech Delivered by Ghazi Mustapha Kemâl, President of the Turkish Republic, October 1927) (Leipzig, 1929)'da verilen milliyetçi hareketin tarihinin, hâlâ bir rakibi yoktur. Buradaki zorluk, -politik duyguları rencide etmek endişesi kadar- medhiye seviyesindeki Türkiye Cumhuriyeti tarihi yayınlarında da yer almaktadır. Ancak, Samet Ağaoğlu tarafından yakın zamanlarda kaleme alınan bilgi verici inceleme, *Kuvayı Milliye Ruhu* (İstanbul, 1944), Türk milliyetçi hareketinin unutulan ruhunu okurlara geri getirmiştir. Bu ruh, Türk diplomasi tarihi hakkında daha ilginç bir araştırmada da, belli oranda sergilenmiştir: Ali Naci Karacan, *Lozan Koferansı ve İsmet Paşa* (İstanbul, 1943). Bu kitap olaylara dayanan bir nakilin ötesine geçer, Lozan Konferansı hakkında belirli kalıpları aşar ve müzakereleri takip ederken enteresan olaylar aktarır.

Boğazlar meselesi, Lozan'da çok önemli bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Bu mesele, hem Türkçe hem de yabancı kaynaklardan derlenen zengin dökümanlara dayalı bir kitapta, tarihî perspektif içinde yer almaktadır: Cemal Tukin, *Osmanlı Imparatorluğu Devrinde Boğazlar Meselesi,* (Istanbul, 1947). Bu kitap, arşiv malzemelerini yüksek bir standartta biraraya getirmekte ve takdim etmektedir; bu durum okurken referansları kullanmada kolaylık getirir. Maalesef

tarih sahasında Türkiye'de en iyi yayınlarda bile bu meseleye yeteri kadar dikkat edildiği söylenemez.

Orta Asya Türklerinin tarihini konu alan kapsamlı bir incelemenin son on yılda yayınlanmış olması, ilginçtir; Zeki Velidî Togan, *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi* (İstanbul, 1942-47). Bu katkı resmî teşvikin ürünü değildir, (Yazılması 1929 yılına rastlar.), tersine 1932 Tarih Kongresi'nin politikasıyla uyuşmayan bir ilim adamı tarafından kaleme alınmıştır. Türkistan'ın en eski tarihi üzerine yoğunlaşırken, kitap hikayeyi 1929'e kadar getirir. Kitabın ana katkılarından biri Orta Asya tarihi içinde çok önemli bir problemi araştırmasıdır: Yerleşikler ve göçebeler arasındaki ilişki ve yarı göçebeliğin sosyolojik fenomeni üzerinde durmasıdır. Diğer ilginç bir katkısı, Orta Asya'da ticarî yolların yer değiştirmelerini tartışmasıdır.

Türk tarih literatürünün yüzeysel bir araştırması da, faydalı bir el kitabı olarak işaret edilmeden geçilemeyecek İbrahim Alaaddin Gövsa'nın *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, (İstanbul, 1946) başlıklı kitabıdır. Meşhur Türkler hakkında bu biyografik sözlük, Tük tarihinin bütün bölümlerini içine alır; İran'dan ve Orta Asya'dan olduğu kadar meşhur Selçuklu ve Osmanlı Türklerinden de bahseder. XIX. ve XX. yüzyılın şahsiyetleri olan biyografiler hacminde, çağdaş Türk şahsiyetleri üzerinde de durur. Son olarak *Encyclopedia of Islam*'ın Türkçe tercümesinin hâlâ devam ettiğine de işaret etmeden geçmeyelim. Yetkin bir editör olan Abdülhak Adnan Adıvar'ın yönetiminde, Türklerle ilgili olaylar veya şahsiyetler üzerine olan maddeler Türk ilim adamları tarafından ya yeniden yazılmakta ya da genişletilmektedir.

Kültür ve Kütle *

Çağdaş tefekkürün bir değişme safhasında bulunduğunu, ve Batı düşüncesinin bir kriz geçirmekte olduğunu hergün işitiyoruz. Mevcudiyetini kimsenin inkâr etmediği bu buhranın bir safhasını hiç şüphesiz ki büyük insan topluluklarının tesiri ile yeni bir şekil almış olan kültürün mütefekkirde yarattığı tepkiler teşkil eder. Hakikaten, XIX. asırda liberal ismini kabul etmiş olanların ne kadar büyük ümitlerle kültürü halk arasında yaymaya çalıştıklarını bir an göz önüne getirirsek, zamanımızda bu şevkin yerini almış olan bedbinlik bütün çıplaklığıyle ortaya çıkar. Devrimiz, Ahmet Mithat Efendi gibi her ne pahasına olursa olsun halka her şeyi öğretmek isteyen, halkın seviyesini yükseltmek isteyen insanların rastlandığı bir devir değildir. Ahmet Mithat Efendi ise, XIX. asırda Avrupa'da zuhur etmiş olan bir tipin timsali idi,

(*) *Forum*, cilt: 1, sayı: 1, (1 Nisan 1954), ss. 17-18.

halka doğru gitmeyi kendisine bir vazife etmiş olan XIX. asır liberalinin timsali... Mamafih bu mevzuda modern kötümserliği izah etmek pek de zor değildir. Halk arasında ilim ve irfanı yayma teşebbüsünün pek de beklenen neticeleri vermeyeceği fikri o zamanlar bile ileri sürülmüştü, fakat bütün bunlar teorik mahiyette tenkitler olarak kalıyordu, bu teşebbüsün sonuçlarının ne olacağı daha belli değildi. Bugün ise; kütlenin bariz bir şekilde millî kültüre tesir etmiş olduğu memleketlerde bu sonuçların bazan da hiç de beklenmedik şekiller aldığı müşahede edilmektedir. Nazarı dikkatimizi bu nokta üzerine çekmeye çalışan bir grup yazarın neşriyatı zamanımızın en dikkate değer neşriyatı arasındadır.

Ortega Y Gasset "Kütlelerin İsyanı" isimli kitabile toplulugun fikir hayatımız üzerindeki tesirinden ilk bahsedenlerden biri olmakla beraber, Anglo - Sakson yazarlarından Philip Wylie, Dwight MacDonald, T. S. Eliot ve Fransızlardan bilhassa Julien Benda aynı konuyu muhtelif noktalardan ele almışlardır. Bunların arasında, kütle kültüründe bulduğu bayağılığa karşı en acı bir şekilde isyan eden şüphesiz ki Dwight MacDonald'dır. Amerikalı olmasının, o yüzden gündelik hayatında taciz edici olaylarla daha sık karşılaşmasının bunda herhalde bir rolü yok değildir. Bunu Amerika'da radyonun sesinden veya televizyon ekranlarından uzaklaşmak için ne gibi şeytani oyunlara tevessül edilmesi lâzım geldiğini bilenler pek iyi anlarlar.

MacDonald'ın incelemesine inanırsak, Amerika'da XIX. asırda kendini gösteren hakiki kültür hareketinin ve büyük kültür potansiyelinin yerine bugün, büyük halk kütlelerinin edebi ve artistik hazım kabiliyetini rehber edinen, bayağı, cansız bir kültür almıştır. Eskiden taptaze bir halk edebiyatı ve bununla muvazi olarak yaşayan yüksek bir kültür mevcutken ikisinin de yerine kütle kültürü, yani bayağılığın ve

adiliğin hüküm sürdüğü bir kültür geçmiştir. Robert Burns gibi halkın zevkini tatmin edebilen şairler ve edipler eskiden de vardı; fakat bugün Amerika'da bunların yerini, halkın zevkini istismar edenler almıştır. Bunun film senaryolarında da bir misalini bulabiliriz. Şarlo'nun veya Stroheim'in dar imkânlarla meydana getirilen fakat her sınıftan seyircilere tesir eden filmleri değil, teknik imkânlar sayesinde akıcılığı temin edilmiş, fakat fikir itibarile son derece fakir olan filmler ekseriyeti teşkil etmektedir. Yazar burada dikkatimizi bir noktaya çekiyor: zamanımızda büyük kütleleri tatmin için girişilen kültür faaliyetleri hangi çerçeve dahilinde olursa olsun aynı sonuçları vermektedir. Bunun içindir ki bambaşka bir sistem çerçevesi içinde olmakla beraber bugünkü Sovyet kültürü de ancak sönük, stereotiplere bürünmüş, cansız ve bayağı eserler verebilmektedir. Kütle kültürü bu iki memlekette de şahikasına erişmiştir. Bu yeni kütle kü türünün en korkunç taraflarından biri kimin tarafından imal edildiği belirsiz olmasıdır. Amerikan edebi hayatında William Phelps Lyon gibi büyük tesirleri olan münekkitler artık yok olmuştur. Senaryoları on-onbeş kişi, radyo programlarını, yazar hey'etleri, edebi eserleri de halkın istediğini tespit etmekle vakit geçiren ve bu kıstaslar uğrunda şahsiyetlerini feda eden insanlar yazmaktadır. "... halbuki san'atta birlik esastır, san'at bir mütehassıslar silsilesinin emeğinin neticesi değildir. Filhakika Yunan mabetleri, Gotik kiliseler ve hattâ bu tasnife uyan ilyada gibi kollektif san'at eserleri mevcuttur. Fakat bunların yaratıcıları eserlerinde bir birliğin temini için elzem olan an'anelere maliktiler."

MacDonald'm bu görüşü, ondan ilham aldığını söyleyen T. S. Eliot'un Notes Towards the Definition of Culture ismindeki eserinde ileri sürülen fikirlere bir hayli yaklaşmaktadır. Eliot'a göre de kültürün nesilden nesile yayılmasını an'ane

sağlamaktadır ve bu ameliyede an'anenin mühim bir mevki işgal etmesi kültür faaliyetine has bir unsurdan doğmaktadır: kültür plânlı bir şekilde erişilebilen gayelerden biri değildir, ancak birbirine muvazi olarak cereyan eden, fakat birbirinden habersiz bir şekilde yapılan fikir faaliyetlerinin tümünden "kültür" doğabilir.

Neticede her iki yazarda da kültürün mahdut bir zümreye münhasır kalması, sıhhatli bir kültürün icaplarından olarak gösterilmektedir. MacDonald mevcut kütle kültürünü ele almakla, Eliot ise "hakiki" kültürün ne gibi şartlar altında gelişebileceğini araştırmakla bize verilen bu oldukça pesimist tabloyu tamamlamış oluyorlar.

MacDonald'ın makalesinin çıktığı dergide, fikirlerine cevap veren bir makale, bu yazarın bazı mübalâğalarına haklı olarak itiraz ediyor. Fransa ve Amerika hakkındaki eserleriyle tanınmış olan tarihçi ve edip D. W. Brogan aynı konuyu ele alarak MacDonald'ın bedbinliğinin biraz da XIX. asır kültüründe mevcut olmayan elemanları mevcut olarak görmesinden doğduğunu anlatmakla hakikaten mühim bir noktaya temas ediyor. Zamanımızda topluluğun kültür üzerindeki tesiri belki de XIX. asırda beklenen neticeleri vermemiştir. Eski halk kültürü yerine ne halk kültürüne ne de "yüksek" kültüre benzeyen garip bir halita peyda olmuşsa da, böyle düşünmekle eski halk kültürüne biraz fazla kıymet vermiş olmuyor muyuz?

"Hâlâ halk edebiyatını, zengin mahsulleri ve yüksek standartları olan bir edebiyat şekli olarak görmekten ve bu edebiyat şeklinin ortadan kalkmasile kütlelerin "yüksek kültür"e erişemiyecek bir durumda, muallâkta kaldıkları fikrinden vazgeçemiyoruz."

Hakikatte ise halk san'atı bir kül olarak alındığı takdirde bugünkü ticari zihniyet mahsulü kültüre pekalâ benzeye-

bilirdi. Halk kültürünü bir kül olarak göremediğimiz için ona böyle yarı idealist bir nazarla bakabiliyoruz.

Bundan maada, Brogan'a göre, MacDonald, Amerika'nın XIX. asırdaki kültüründen bahsederken biraz da bu kültür başlangıçlarının kıymetini mübalâğalı bir şekilde anlatmak hatasına düşmüştür. XIX. asır Amerikan kültürünün ciddi tarafı ne kadar Avrupa'da mevcut kıstaslara uymuşsa da verim bakımından Avrupa'dakilere erişememiştir. Onun için Amerikan kültürünün bugünkü şeklini Amerika bakımından bir kayıp saymak doğru değildir. Ancak bir kültürün geçirdiği bir safha mevzubahistir.

MacDonald'a verilen cevap, bu yazarın mübalâğalı bazı fikirlerine dokunmuş olmakla beraber kültürün bir seçkinler zümresi tarafından meydana getirildiği fikrine dokunmuş değildir. T. S. Eliot'un pek de saplandığı bu fikre zannımca, Avrupa'da düşünürlerin mes'uliyetlerini yerine getirmediklerini tebarüz ettiren bütün yazarlar, şu veya bu şekilde cevap vermiş sayılırlar. Mesele kültür intikali mekanizmasının ideal şartlar altında nelerden ibaret olduğunu araştırmaktan ziyade kültürün neden değiştiğini araştırmaktır. Buna en iyi bir şekilde cevap vermiş olan eserlerden biri Julien Benda'nın "La trahison des Clercs" ismindeki kitabıdır. Bendaya göre Avrupa'ya ihanet etmiş olan Avrupa'nın kendi entellektüelleridir, kendi kabuklarına çekilmeyi adet edinmiş olan ve kendi köklerini bu surette kesmiş olan seçkinler zümresi. Bu arada şunu tebarüz ettirelim ki Avrupa'nın XX. asırdan sonra seçkinler konusu ile meşgul olmaya başlaması ve bunu bir konu olarak ellerine alan Pareto, Mosca ve Sorel'in neşriyatı içimizde bir şüphe uyandırmıyor değil. Seçkinlere birdenbire gösterilen bu alâka, bir seçkinler zümresi kurma isteği ve seçkinler zümresinin teşekkülüne âmil olan faktörlerin harıl harıl araştırılması nedendir? Hiç şüphesiz bunda başlıca

âmil, mevcut seçkinler zümresinin ortadan kalkmış olmasıdır. Bu bakımdan kütle kültürünü eski kültür kıstaslarile ölçmemiz bize hiç bir netice vermez. Kütle kültürüne sosyolojik mahiyette bir olay ve birçok faktörlerin neticesi olarak bakmamız lâzımdır.

Şimdilik elimizde bu şekilde kıstaslar teşekkül etmiş değildir. Amerika'da Lewis Mumford ve İngiltere'de Karl Mannheim bir dereceye kadar bu pek zor işin, bu zihniyet değişikliğinin yolunda bir adım atmış bulunuyorlar. Fakat bu mahiyette yeni bir çerçeve elimizde bulunmadıkça ve kütle kültürünü Eliot gibi "tradisyonel" ölçülere vurmaya devam ettiğimiz takdirde çağdaş kütle kültürünün içimizde bedbinlikten başka bir şey doğuramayacağı muhakkaktır.

Yazıda bahsi geçen makaleler: (1) "Culture de Masse", Dwight MacDonald, Diogéne No. 3, Temmuz 1953; "Haute Cultureet Culture de Masse", Diogéne No. 5, Ekim 1953.

Kütle ve Demokrasi Eğitimi *

Ortega Y. Gasset, en meşhur kitaplarının bir tanesinde zamanımızdaki demokrasi buhranını ve totaliterliğin menşeini doğrudan doğruya büyük insan kütlelerinin modern dünyada tesirli bir unsur haline gelmelerine atfetmiştir. Filvaki "küçük adam"a hitab eden veya, herhangi bir kisve altında, tarih çarkını harekete geçirmekte kütleye büyük bir pay ayırmış olan teoriler en aşağı yüz seneden beri fikir piyasasına mebzul miktarda arzedilmiştir. Fakat Ortega'nın orijinalitesi şu noktada toplanıyor: teorisinde, kütlelerin hayatımıza müessir oluşları, şu veya bu sınıfa mensup olduklarını idrak etmeleri veya sınıfça bazı haklardan mahrum olduklarını hissedip teşkilâtlı bir protestohareketine geçmelerinden ileri gelmiyor. Ona göre, bu gibi teşkilâtlı hareketleri bile, aslında, daha umumî ve esaslı bir unsura irca etmek

(*) *Forum*, Cilt: 2, Sayı: 20, (15 Ocak 1955), s.7-8.

mümkündür, o da zamanımızda, ve bilhassa Garb'ın endüstri merkezlerinde insan kesafetinin artmış olması ve artışın "kütle"yi doğurmuş olmasıdır. Bu tamamile kem'î teoriye göre, modern hayatın mümeyyiz vasfı bir sürü insanın yanyana yaşamaya mecbur edilmiş olmalarıdır. İzdiham kelimesi artık her gün karşılaştığımız ve normal telâkki ettiğimiz bir vaziyeti tasvir etmektedir. Sokakta, plâjda, lokantalarda ve sinemalarda dirsek dirseğe oturmaya, eğlenmeye ve yemek yemeye kendimizi alıştırmak mecburiyetindeyiz. Sınaî merkezler, insanın yaşadığı muhiti ve insanlara verilen imkânları daha da daraltmıştır. Sardalya kutusu misali odalarda yaşayan, ancak büyük müesseselerin gayrı şahsî emirlerine tabi olan insan, bu gibi bir vaziyette yavaş yavaş ferdiyetini kaybedip kendini kütlenin bir cüzü hissetmeye başlamaktadır. Böyle bir vaziyetin demokratik ameliyenin selâmetle yürütülmesine müsait olmayacağı pek tabiidir. Demokratik sistemin icab ettirdiği ağır mekanizmada şimdiye kadar bir yer işgal etmiş ve kendi hesabına düşünmeyi adet edinmiş olan ekalliyet bugün Caryle'in "bira ve safsata ile meşbu ahali" tabir ettiği kütlenin demokratik ameliye üzerinde icra ettiği tesiri hayretle karşılamaktadır. Zira ahalinin bu şerait dahilinde bulunduğu zamanlar, kendi faaliyetine bir mâna veren herhangi cazip bir sembolün arkasından kolaylıkla sürüklenebileceğini müşahede etmektedir.

Ortega gibi, kütlenin demokratik ameliye üzerindeki menfi tesirinden bahsedenlerin ehemmiyetli bir noktaya dokundukları ve bir hakikati ifade ettiklerine şüphe yok. Bilhassa ferdin, kıymet ölçülerinden mahrum bırakıldığı ve modern hayatın çapraşıklığında yakından bağlanabileceği bir müessese bulamadığı zaman, şahsiyetini kaybedip, "kütle"nin bir cüz'ü haline gelmesi zamanımızda totaliter rejimlerin kütle tarafından nasıl desteklendiklerini izah etmeye kâfi-

dir. Kütleler hakkında bu gibi bir mülâhazanın ortaya atılması, birçoklarının iddia ettikleri gibi anti-demokratik bir zihniyetin tezahürü değildir. Anti-demokratik olan, böyle bir müşahede karşısında demokratik rejimin tatbiki mümkün olmayan bir sistem olduğuna hükmetmektir. Mesele kütlenin demokratik ameliye üzerinde menfi bir tesiri olduğunu keşfettikten sonra bunun islah yolunu bulmaktır. Bunun en bariz şekli ise kendini kütle içinde kaybetmenin neden bir ihtiyaç haline geldiğini tesbit etmektir. Sosyal psikoloji araştırmalarından çıkan netice sarihtir: insanlar modern cemiyette bağlanacakları, bir yakınlık hissedebilecekleri merciler bulamadıkları için, ümitsizliklerinden dolayı kendilerini totaliterlik hokkabazlarının sembol oyununa kaptırıyorlar. Burada elzem olan fertlerin kendilerine karşı duydukları hürmeti arttıracak, imkânların teminidir. Bundan dolayıdır ki devrimiz demokrasisinin ortaya çıkardığı en mühim meselelerden biri yeni bir ferdiyetçiliğin esaslarının kurulmasıdır.

Bunun yegane çaresi de bir nevi kütle eğitimine müracaat etmektir. Fakat bu, ondokuzuncu asırda tasavvur edildiği şekilde bir eğitim olmayacaktır. Umumî bilgiyi arttırmaya matuf basit bir popülerleştirme faaliyeti ile en yüksek raddesine varmış olan bu XIX. asır tecrübesi, ancak Efruz bey gibi veya Flaubet'in Bouvard ve Pecuchet'si gibi bilgiçlik budalalarının inkisarı hayali veya yarı bilgicin müsamahasızlığı ile neticelenebilir. Burada kasdedilen XIX. asırdan beri sosyal psikolojinin bize öğrettiklerini nazarı itibare alacak ve bilhassa demokrasinin alış-veriş gibi kendine has unsurlarına alışmayı temin edecek bir eğitim sistemidir. Bu eğitimin en basit şekli ferde, mensup bulunduğu sosyal teşekkül-lerden kendisine en yakın bulunanı içinde hakikaten mühim bir yer işgal ettiğini, büyük mekanizmanın içinde kendisinin de müşterek gaye uğruna girişilen faaliyette mühim bir rolü

olduğunu hissettirmekle başlar. Amerikan müesseseleri personel idaresi politikalarında böyle bir davranışın ne kadar müsbet neticeleri olabileceğini son on sene içinde lâyıkile anlamışlardır. Fakat bu kâfi değildir, iş hayatı nihayet cemiyet hayatının ancak bir cüz'üdür. Demokratik bir cemiyette bu sistemin bütün cemiyet faaliyetlerine teşmili gerekmektedir. Bunu yapmanın en makul şekillerinden biri, ferdin alâkadar olabileceği ve kendisi için bir faydası olacak cemiyetlere azalığının teminidir. Amerika ve İngiltere misali bunu açıkça göstermektedir. Zira demokrasinin ön saflarında yürüyen bu iki milletin karakteristiklerinden biri bünyesinde muhtelif gayeler güden cemiyetlerin adedî fazlalığıdır. Son zamanlarda rağbet bulan devletin pluralist teşekkülü nazariyeleri de bu gibi bir bağlılık eksiğini telâfi etmek üzere, şahıs için itimad ettiği bir müracaat mercii temin etmek gayesile ortaya atılmışlardır.

Fakat bu gibi cemiyetlerin temin ettiği şey, ferde ehemmiyeti haiz bir unsur olduğunu hissettirmekle kalmaz. Bunların ikinci bir faydası vardır: o da, demokratik usullere alışkanlığı temin etmeleridir. Bir cemiyete âza olmak demokratik alış-veriş usullerini öğrenmeye başlamak demektir.

Bütün bu mülâhazalar memleketimiz için de caridir. Sanayileşmiş Avrupa memleketlerindeki geniş ve başıboş kütlelerin tesiri kendini memleketimizde göstermeye başlamış değildir, fakat vatandaşlarımızın eski kıymet ölçüleri yerine yenilerini tesis edememiş oldukları da bir hakikattir. Demokrasi için böyle bir kıymet ölçüsü kaybının ne kadar elim neticeleri olabileceğini göstermeye çalıştık. Türk demokrasi tecrübesinin bu ilk devrelerinde ise, memleketimizde cemiyetlere ne bir kıymet mercii ne de bir demokratik eğitim vasıtası olarak bakılmaktadır. Aksine, Rousseau'nun memleketimize intikal etmiş bir görüşü ile, devlet, herhangi küçük bir

teşekkülü umumun menfaatine devlet otoritesine halel getirebilecek mahiyette muzir bir teşekkül addetmiştir. Avrupa'nın fikir müzesinden topladığımız bazı umumî görüşlerin ise, içinde yaşadığımız cemiyete mâni olmak derecesine getirilmesi hem hazin hem de gülünçtür. Lonca teşkilâtının dağıldığı bir ülkede işçilerin demokratik ameliyeye şuurlu bir şekilde iştirakları ancak sağlam sendikaların kurulmasile mümkündür. Bugün bu gibi teşekküller teşvik edilmezse yarın cemiyetimizde mühim bir unsur olduğunu hissetmeyecek olan işçi patlayıcı bir unsur haline gelebilir. Fakat işçi cemiyetlerinin kurulması son derece mühim bir mesele olmakla beraber cemiyetlere iştirak keyfiyetinin ancak bir cephesidir. Daha umumî bir mânada ve bir eğitim vasıtası olarak cemiyet kurma ve cemiyetlere âza olma mefhumunun mektep sıralarından itibaren hayatımızda bir yer işgal etmesi şarttır. Tiyatro derneği veya edebiyat derneği gibi kurulların çalışmalarına talebelik çağında alışmış olmak, daha sonra parlamenter sisteme intibak edebilmek imkânını elde etmek demektir.

Hayatlarını fuhşa hasretmeye icbar edilen bazı kadınların son zamanlarda kurulan kadınlar derneğine karşı gösterdikleri alâka, hayat şartları yüzünden kıymet ölçülerini kaybetmiş bir zümrenin, insanlığını kendine ispat edecek, kendine karşı hürmetini yeniden sağlayacak kudrette bir cemiyetin, sosyal nizamda temin edebileceği faydalar bakımından bilhassa şayanı dikkattir ve memleketimizde cemiyet kurma faaliyetinin teşmil edilebileceği sahaları bize işaret etmektedir.

İstikbalimizdeki Kütle Problemleri Hakkında*

Siyaset sahasında, muvaffakiyet, geniş ölçüde, yarının şartlarını bugünden gözümüzün önünde canlandırabilmeye dayanır. Bu fikri ifade etmekle her ne kadar yeni bir keşifte bulunulduğu iddia edilemezse de, bahis konusu uzak görüşlülüğün mahiyeti üzerinde durarak meseleyi müşahhaslaştırmaktan büyük faydalar elde etmek mümkündür, zira ileriyi görme hassasına sahip olduklarına kaani olanların çoğu, içinde yaşadıkları şartların ancak kemmî değişiklikler neticesinde az veya çok tâdil edilmiş bir şeklini tasavvur edebilirler. Hakikî istikbali görme hassasının cemiyette vukubulacak keyfiyet değişiklikleriyle alâkalı olduğunun farkına varamazlar. Meselâ Ankara'nın kuruluş yıllarında, bu şehre yerleşmiş olan bir kimseye başkentin 1957 senesindeki hali hakkında bir kehanette bulunması istenmiş olsa ve bahis konusu vatandaşın nisbeten yüksek bir kültür seviyesine ulaş-

(*) *Forum*, Cilt: 7, Sayı: 81, (1 Ağustos 1957), ss. 9-10.

mış bulunduğu ve bedbin bir karaktere sahip olduğu tasavvur edilse, bu vatandaşın şöyle bir tahminde bulunmuş olacağı beklenebilir; şehir büyüyecek, binaenaleyh Ankara belediyesi gittikçe çapraşık mahiyet arzeden problemlerle karşılaşacak ve şehrin idaresi son derece zorlaşacak... Bu şekilde sorguya çekilen münevverlerden ancak yüzbinde birinin gecekondu meselesini muhtemel bir gelişme olarak zikretmesi beklenebilirdi. Buna karşılık 1942 senesinde aynı mahiyette bir sual sormuş olduğumuzu tasavvur edersek durumun bir hayli değişmiş olacağı muhakkaktır, şöyle ki, 1942 senesinde akıllı ve bilgili vatandaşların içinde hakikaten ilerisini göreni uzak görüşlü olmayandan ayıran husus, bunlardan birincisinin, ufukta, her ne kadar silik hatlarla belirmeye başlamış olsa dahi, Ankara'nın ilerde bir gecekondu problemi ile karşılaşacağını idrak etmiş olacağıdır. İlerisini gördüğünü zanneden fakat aslında bugünün şartlarının bir gelişmesinden başka bir durumu tasavvur edemeyen şahıs ise, 1942 senesinde bile, yalnız bildiği mûtad problemlerin biraz daha şiddetlilerini önlemeye hazırlanacaktır.

Her memlekette, tarif ettiğimiz mânâdaki "uzak görüşlü"lerin sayısı mahduttur. Ancak Türkiye'nin dışında gerek Amerika'da, gerek Avrupa ve demirperde memleketlerinde bu durum lâyıkiyle takdir edildiğinden, yarın ortaya çıkacak olan şartların bugünden tespiti işi tesadüfe bırakılmamış, bir sisteme bağlanmıştır. İş müesseselerinde olduğu gibi, muhtelif devlet dairelerinde, câri usullerin veya politikaların tatbikine devam edildiği takdirde, bir hafta sonra, üç ay içinde, veya beş senelik bir devre sonunda ortaya çıkacak neticeleri hesaplamakla görevlendirilmiş memurlar bulunur. Bunun yanında da sosyologlar, memleketin ilerde karşılaşması muhtemel olan sosyal problemleri bir ân evvel araştırma konusu yapmaya çalışırlar. Bizde bunun muadili kurum ve

araştırmalar bulunmadığı gibi, bahsi geçen teşekküllerin yerleşmesine âmil olan düşünce tarzı ve umumî tutum benimsenmediği için, uzak görüşlülük bir şahsî kabiliyet meselesi olarak kalmakta, oluş halinde bulunan cemiyetimizin ince kabuğu altında kaynayan cereyanlar bilinmemekte ve siyaset adamlarımız böyle bir bilginin verdiği "perspektiv" imkânlarından istifade edememektedirler. Arada sırada muayyen bir meselenin rahatımızı kaçırmaya başlamasiyle bu meselenin ilerde halli zor durumlar yaratacağı anlaşılmakta, fakat harekete geçilinceye kadar iş işten geçmektedir. İşte bu safhaya intikal etmiş bulunan ve yarının Türkiyesi için mühim problemler doğuracağı şüphesiz olan meselelerden biri de Türkiye'de kütle cemiyetinin teşekkülü meselesidir.

Kütle tâbiriyle kastedilen, bir sınıfla ve bilhassa işçi sınıfı ile ilgili bir problem değildir. Buradaki "kütle" doğrudan doğruya "insan bolluğu ve buna muvazi olarak gelişen problemlerin tümü" kastedilmiştir. Batı Avrupa ve Amerika gibi endüstrinin en ilerde olduğu bölgelerde, "kütle" ve yarattığı sosyolojik, iktisadî ve kültürel problemler, uzun zamandanberi, bu memleket âlimlerinin ve siyaset adamlarının üzerine eğildikleri bir konudur. Meselâ faşizmin izah tarzlarından biri, faşist rejimini kütle cemiyetinin tipik mahsullerinden biri telâkki etmekten ibarettir. Daha müşahhas olarak Batı'da kütle problemi hakkında şimdiye kadar söylenmiş olanlar arasında şu mülâhazaları bulmak mümkündür: kütle cemiyeti dünya nüfusunun son yüzyıl içinde gerek endüstriyel inkılâbın gerek hıfzıssıha sahasındaki gelişmelerin sonucunda şimdiye kadar görülmemiş bir hızla artmış olmasının ve buna muvazi olarak cerayan eden bâzı vetirelerin yarattığı bir cemiyet tipidir. Bu cemiyet kendine mahsus özellikler taşır. Meselâ kütle cemiyetinin hâkim olmaya başladığı yerlerde bir ekalliyetin ihtiyaçlarını gidermeye mâtuf klâsik iktisat

metodları ortadan kalkar. Müstehlik artık sürüme dayanmaya mecburdur, diğer taraftan millî iktisadî sistemin aynı şekilde, kütlenin ihtiyacının giderilmesi için, ayarlanması zarureti hasıl olur. Bu netice ekonominin istikrarını temin ettiği gibi, demokrasilerin uzun zamandan beri ulaşmaya çalıştıkları bir gayeyi, çoğunluğun refahını, temin eder. Ancak kütle cemiyetinin bir hususiyeti de hallettiği kadar yeni problem ortaya çıkarmasıdır. Zira "büyük sayıların tatmini" prensibinin diğer sahalara yayılması o sahalarda bu kadar iyi neticeler vermez. Meselâ eğitim kütle eğitimi haline inkılâb etmek mecburiyetindedir. Bu da eğitim standartlarında bir düşüklük husule getirir. Kütle cemiyetinin bellibaşlı problemlerinden biri bu kalite düşüklüğünün ne şekilde giderileceği ve kalite ile miktar arasında ne şekilde bir muvazene kurulacağıdır. Bunun yanında kütle cemiyetinin sebebiyet verdiği daha başka ve belki de daha mühim problemler mevcuttur. Kütleye yönelmiş cemiyetlerde, kütlenin ihtiyaçlarını tatmin yolunda şahıs feda edilmektedir. Kütleyi refaha kavuşturma sadedinde alınan tedbirler "global" tedbirler olduğu için bunlarda fert kaale alınmamakta, aksine, ferdin şahsiyeti "kütle"nin şahsiyeti içinde kaybolup gitmektedir. Meselâ kütle cemiyetinde, umumiyetle iş şartlarının ıslahı temin edilmekle beraber, işçinin bir otomat haline getirilmesi tehlikesi daimâ mevcuttur. Şahsiyetini büyük teşekküllerin mekanizması içinde kaybeden işçi ve memur, bu durumda kendisini bir makinenin aksamından daha ehemmiyetli addetmemekte, bir aşağılık duygusuna düşmekte ve kendisini pohpohlayan politikacıların propagandalarına kolayca yem olmaktadır. Faşizm ile kütle cemiyeti arasında bâzı tarihçi ve sosyologların kurmak istedikleri bağ, bu esastan hareket ederek vazedilmiştir.

Bahis konusu "insan bolluğu" Türkiye'de ne şekilde tecel-

li etmektedir ve ne gibi problemler yaratması muhtemeldir?

Bundan birkaç sene öncesine kadar ve bilhassa 1930'larda, Türkiye için münakaşa kabul etmediğine kâni olduğumuz bir fikir ortaya atılmıştı, o da memleketimizin gelişmesi için daha geniş bir nüfusa sahip olması zarureti idi. 18 milyonluk bir nüfusla ne bu topraklar ekilebilir, ne iktisadiyat gelişir ve ne de memleketin müdafaası sağlanabilirdi. Bunda hepimiz mutabıkız. Aradan az bir zaman geçti, nüfusumuz dünya ülkelerinden yalnız Hindistan ve Mısır'ın geçebildiği bir sür'atle artmaya başladı. Bu artışın hâlen senede yüzde 3'e baliğ olduğunu düşünürsek nüfusumuzun 6-7 sene içinde 30 milyonu aşması muhtemeldir. Ama nüfus değişikliklerinin meydana getirdikleri durumun sırf kemmî bir artıştan ibaret olacağını düşünmek de safdillik olur. Memleket iktisadiyatının bugün içinde bulunduğu durumdan sıyrılıp Keynes'yen usullere göre tedvir edildiği, yani iş imkânlarının istihsalle muvazi olarak inkişaf ettiği tasavvur edilse dahi, gene de, bu durumda icra edeceği sosyal tesirler dolayısiyle unutulmaması gereken kütle ve yaratacağı problemler mevcuttur.

İlerisinin realist bir şekilde canlandırılması yolunda biraz bedbince bir nazarın hiçbir zaman kötü bir usul teşkil etmeyeceği noktasından hareket ederek bu "yarın"ı gözümüzün önünde canlandırmaya ve kaba bir muhasebesini yapmaya çalışalım.

Bir kere son zamanlarda memleketimizde teşekkül etmeye başlamış bulunan ve demokratik usullerin yerleşmesi yolunda büyük bir terbiyevî kıymeti haiz bulunan kulüp, dernek, cemiyet gibi teşekküllere daha büyük kütle teşekküllerince set çekileceği beklenebilir. Bunun yanında şu gelişmeler de akla gelmektedir: Fertlerin, "büyük sayıların" davranışının esirleri haline gelmeleri dolayısiyle ferdiyetlerini kay-

betmeleri, şahısları zaten "konformizm"e sürükleyen cemiyetimizde orijinal düşünce ve hareket tarzının daha da nadir bulunan bir matah haline gelmesi. Memleketimizde yeni yeni yerleşmeye başlıyan nisbî siyasî mes'uliyet duygusunun yerine eskisinden daha da tehlikeli bir "neme lâzım" cılığın yerleşmesi, kütle sloganlarının her sahada salim düşüncenin yerini alması. Mesken meselesinin daha vahim bir hal alması, umumî bir sıkışıklık, bunun neticesinde mektep çağındaki çocuklar üzerindeki ev-dışı tesirlerin artması, zaten yavaş yavaş belirmekte olan çocuk suçluluğunun had bir safhaya gelmesi...

Yukarıda sıraladıklarımız başımıza gelmesi ancak ihtimal dahilinde bulunan hâdiselerdir, fakat tarif ettiğimiz şartlar ne kadar uzak gönürse görünsün üzerinde düşünmek zamanı gelmiştir. Zaten yüksek bir kalite seviyesine ulaşmakta güçlük çekilen memleketimizde ilerde kemiyet ile keyfiyet arasındaki muvazene ne şekilde kurulacaktır. Zaten kütle cemiyetine ihtiyaç olmadan şahısları bastırabilen bir cemiyet içinde, şahısların mes'uliyetlerini tam mânasiyle ifaetmeleri için ilerde ne gibi tedbirlere tevessül edilecektir. Bütün bunları düşünmek, san'at için san'at yapmak değil, ilerinin pratik problemlerini karşılamaya hazırlanmak olacaktır.

Politikanın İnanç Muhtevası *

Geçen ay cereyan eden seçimlerin neticesinde Demokrat Parti'nin mecliste elde ettiği "ezici" ekseriyetten dolayı memleket basınında müspet menfi -ekseriyetle menfi- mütalâalar aldı yürüdü. Böylece teessüs ettiği ilân edilen "eziciliğin" izalesi yolunda teklif edilen devalar daha çok seçim usulünün değiştirilmesine münhasır kalmakta ve siyasî fikir cereyanlarının mecliste adil bir şekilde temsil edilmesi yoluna gitmektedir.

Memlekette her partiye oy verenlerin oyları nisbetinde temsil edilmeleri herhalde faydadan ari değildir, fakat meclisteki Demokrat ekseriyetinin yarattığı endişeyi yalnız CHP'nin veya diğer partilerin âdil bir şekilde temsil edilmeyişlerine atfetmek vaziyete tek bir zaviyeden bakmaktır. Buna benzer bir vaziyet Avrupa demokrasilerinin birinde zuhur

(*) *Forum*, Cilt: 1, Sayı: 7, (1 Temmuz 1954), ss. 9-10.

etse, nihayet seçilen partinin, muayyen olan programının muhalefete maruz kalmaksızın geniş bir ölçüde tatbik edileceği endişesi doğabilir. Bizde ise korku, aksine gayrı muayyen bir sahada yapılacak olan tadilât korkusudur. Hükümet makabline şâmil kanunlar çıkaracak mı, çıkarmayacak mı? Bir şahsın müktesep hakları kanunca tâyin edildiği halde pratikte bu haklara ne gibi tahditler konacaktır? Bahsettiğimiz korkunun daha müşahhas bir ifadesi olan bu sualler hiç şüphe yok ki nev-i şahsına münhasır ve Garbin Demokratik an'aneleri yolunda yürüyen devletler için ender mevzubahis olan suallerdir. Bu devletlerde böyle bir vaziyetle karşılaşıldığı vakit memleketin bir kriz geçirmekte olduğu efkârı umumiyece malûmdur ve mesele bir memleket meselesi haline gelir. Bizde ise böyle bir protesto mevzubahis değildir, muarızların, iktidara geçtikleri sırada aynı şeyleri yapmaları ihtimali daima hesaba katılmalıdır. Günlük politikada, müessir bir unsur olarak yalnız korku mevcuttur: Cemiyetimizde uzun zamandan beri tatbik edilen bazı politik kıymet ölçülerinin doğurduğu mutlakiyet korkusu. Bu hissin memleketimizde bugün yarattığı pek enteresan neticeleri görmek kolaydır. Meselâ, bu korku, memleketimiz kadar genç bir demokraside parti meselelerinin sebebiyet verdiği amansız mücadeleyi ve köylünün Demokrat Parti'ye olan derin sadakatini izah etmektedir, zira bu sadakat yalnız buğday fiyatlarının tutulması ile açıklanamaz. Parti teşkilâtının yeni yerleştiği memleketimizde her iki parti için mevzubahis olan derin particilik hisleri yalnız maddi menfaatlara atfetmek realiteden uzak bir görüştür. Bizde tezahür eden particiliği kısmen de Türk halkının partiyi, asırlarca baskısı altında yaşadığı tahakküme karşı bir kalkan olarak kullanması şeklinde izah etmemiz lâzımdır. Fakat bize has olan unsur şudur ki, bütün bu tezahürlere rağmen hükümetin "istibdat" politikasını ten-

kit eden diğer partilerin iktidara geçtikleri anda ayni hareketlerde bulunmayacakları hiç bir surette temin edilemez.

Öyle ise diğer demokrasilerde iktidarın icraatını tahdid eden nedir? Bunun tarihi bir zaviyeden izahı o kadar da zor değildir. XVII. asırda İngiltere'de hükümdarın mutlakiyetini tahdide kalkışanlar yalnız korkudan hareket etmemişlerdi, onları harekete sevkedenler arasında müspet bir inanış mevcuttu. Mutlakiyete itiraz edenler pek eski bir geleneği olan ve Avrupa tarihinin en karanlık günlerinde bile bir iz bırakmış olan bir tabiî haklar nazariyesinden hareket ediyorlardı. Felsefi veya dinî şeklinden maada, bu inanış, Avrupa'da birtakım gelenekler şeklinde yaşıyordu. İşte hükümdarın bu geleneklere karşı geldiği kanaatı onla karşı tevcih edilen hareketin geniş bir kütle içinde revaç bulmasına sebep olmuştur. Kısaca, Avrupa'da insan haklarının bir nazariye olarak kalmayıp cemiyetin derin inançlarına tekabül ettiğini gösteren, iptidaî dahi olsa, bir mekanizma, ezelden beri mevcuttu. Bunların en pozitiflerinden biri, muhtelif istihalelerden geçip Ingiliz kaza sisteminin esasını teşkil eden ve teşriî hayata aynı derecede tesir etmiş olan "The rule of Law" veya "Kanunun Hâkimiyeti" mefhumudur.

"Kanunun hâkimiyeti" nedir? Kısa bir ifade ile bazı insan haklarının iradesi üstünde olduğu fikridir. Bundan, yalnız mevcut kanuni haklara riayet kastedilmez. Anglo-Sakson demokrasilerinde kanun hakimiyeti "fanilerin üstünde dolaşan ezeli bir mevcudiyet" (an omnipresence brooding in the sky) şeklini alır. Vatandaş bir kanun havası içinde büyür ve gelişir. XIII. asırda bile kanuni muamelenin ve amme intizamının "dünyanın ve kâinatın kanun ve nizamlarını aksettirdiği" fikrine rastlamak mümkündür. Bunun içindir ki, İngiltere'de, orta zamanlarda bile meşhur hukukçu Bracton "Kralın hâkimiyeti hiçbir şahsa tâbi olmamakla beraber Allah'ın ve

kanunun hakimiyeti altında tecelli eder" diyebilmiştir. Ve gene bunun içindir ki XVII. asırın ortalarında teessüs eden İngiliz parlamento hakimiyetine rağmen ve İngiltere'de tam manasiyle bir anayasa mahkemesi mevcut olmadığı halde parlamentodan geçeceği hiçbir zaman akla gelmeyecek kanunlar vardır.

Bizde ise böyle bir nazariye veya tatbikat ne Osmanlı devleti zamanında gelmiş ne de sonra, insanları yoğuran derin bir inanç şeklinde teessüs edebilmiştir. Avrupa hayatına, görüşlerine ve siyasi sistemlerine intibak edemeyişimizin başında bu eksiğimiz göze çarpar. Kanun hakimiyeti mefhumunun derin esaslarını anlamadığımız içindir ki gayretlerimizi kusursuz bir adalet mekanizmasına tevcih etmekle cemiyette bazı normlar tesis edebileceğimize inanmışızdır. İnsan hakları mefhumunu mezcetmemiş olan bir cemiyet hiçbir zaman İsviçre medenî hukukunun tercümesini bünyesinde mezcedemez. İnsan haklarının daha incelmiş ve tekâmül etmiş bir şekli olan siyasî ve sosyal nezaketin mevcut olmadığı bir cemiyette ne gibi ihtilâfların zuhur ettiğini tekrar etmeye ihtiyaç yoktur. Bunun bariz misallerini hergün görmekteyiz.

Gene şuna işaret etmek lâzımdır ki Avrupa'da ve Amerika'da mevcut ve zahiren tamamiyle mihaniki bir mahiyeti haiz olan bazı idare aletleri, kuvvetlerini felsefî esaslara medyundurlar. Bunun en bariz misali olarak Amerika anayasa mahkemesini ele alabiliriz. Anayasa mahkemesi ancak ciddiye alınan bir anayasa ile kabili teliftir, anayasanın ciddiye alınması ise bu vesikanın bazı ezelî hakikatlara dayandığı inancından doğar. İşte Amerikan anayasasında değişmez insan haklarına yapılan atıflar ve Amerikan kültüründe bunların yer almış olması, pratikte bu vesikanın büyük bir kuvvete sahip olmasını sağlamıştır. Buna karşılık Türkiye'de aynı esaslar içinde bir anayasa mahkemesi tasavvur ede-

meyiz, zira anayasanın tefsirini yapacak olan hâkimler insanın insan olarak kudsiyetine inanmak ve bu inançlarında tamamiyle değişik gelenekler içinde yetişmiş bir Millet Meclisi ile çarpışmak mecburiyetinde kalacaklardır. Dikkat edilirse burada mevzubahis olan şu veya bu parti değil, hangi parti iktidarda olursa olsun Millet Meclisi'nin kendisidir. Bu bakımdan bugün Türkiye'de bir anayasa mahkemesinden bahsetmek mevcut ihtilâfları artırmaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Umumiyetle insan hakları fikri memleketimizde cemiyetin kök salmış bir itikadı olarak yerleşmedikçe teşriî mekanizmadan çok daha iyi bir şekilde çalışmasını istemek hayalperestliktir. Klan ve devlet fikrinin bu kadar uzun bir süre boyunca hakim olduğu bir cemiyette elbette ki bu, kolay bir iş olmayacaktır. Derin bir inanç temelinden hareket etmediğimiz halde kanuna ve anayasaya bugün bile gösterilen hürmet şayanı takdirdir. Bu meseleye memleketimizin halihazırda aldığı istikamet bakımından bakarsak bazı tahminlerde bulunmak da mümkündür. Modern Türkiye'de büyük bir gayret sarfedilerek ihdas edilen devlet nizamının kuvvetini ilelebet politik mürebbiye vazifesini gören bir tip seçkin önderden alacağı tasavvur edilemez. Cumhuriyetin ve modern Türkiye'nin temellerini atan aydınların bilhassa bu bakımdan istisnaî bir aydın tipi olduklarını unutmamak lâzımdır. İnkılâpçılarımız memleketteki derin sosyal güdülerin yetiştirdikleri bir aydın tipi değildirler. Demokratik idare şekli geliştikçe ve geniş kütlelerin memleketteki tesiri arttıkça, geniş kütleler tarafından bugün taşrada tatbik edilen kıymet ölçüleri yalnız taşra cemiyetinde değil devlet mekanizmasında ve bilhassa teşrii organda da kendini gösterecektir. Bu bakımdan önümüzdeki yıllarda eski "elite" ile yeni "elite" arasında, şehir aydınları ile memlekette hakikaten benimsenmiş olan kıymetlerin tatbikine kalkacak olan geniş kütle-

lerin temsilcileri arasındaki ihtilâfların artacağı muhtemeldir. Memleketimizde halen mevcut fikir ve kıymet buhranının politik ehemmiyeti işte bu noktada toplanmaktadır.

Devrimizde Âmme Felsefesi *

İnsan, milletlerin efkârı umumiyesi üzerine düşündükçe hayretler içinde kalıyor. En sıhhatli fikirler bile (bu muhitte) altüst oluyor.

Saint Just

Devrimizin karakteristik unsurlarından bir tanesi kütle hareketlerine atfedilen ehemmiyettir. Hakikaten de kütlenin davranışı Avrupa düşünürlerinin ancak son zamanlarda karşılaştıkları bir problem olmuştur. Bunun izahını en basit bir istatistikte bulmak mümkündür. Meselâ şöylebir vak'ada: Bugünkü Avrupa tarihinin başladığı VI. asırdan 1800 senesine kadar Avrupa'nın nüfusu 180 milyona erişebilmişti, hâlbuki 1800 senesi ile Birinci Cihan Harbi'nin başlangıcı arasındaki senelerde, bir asır kadar kısa bir müddet zarfında, Avrupa'nın nüfusu 460 milyona yükselmiştir. Bu kemmî yükselme cemiyet hayatında beklenmedik bir keyfi değişiklik vücuda getirmiştir. Bunun tatbikattaki neticeleri bir hayli mühim olmuştur. Meselâ temsilî hükümet sistemi bu problemin daha ortaya çıkmadığı bir anda olgunluk çağına girmiş

(*) *Forum*, cilt: 3, Sayı: 36, (15 Eylül 1955), ss.12-13.

olduğu için, zamanımızda karşılaştığımız kütle problemleri bu sistemde kaale alınmamış ve yeni şartlar içinde işleyip işlemeyeceği bir problem haline gelmiştir. Gerçi, XVIII. asrın sonunda ve XIX. asrın başlangıcında temellerinin mühim bir kısmı atılmış olan temsilî sistemin nazarî esaslarını kuranlar, kütle probleminin öncüsü sayılabilecek bazı meselelerle karşılaşmışlardı. Fransız ihtilâli esnasında bile, halk hâkimiyeti prensibinin tatbik edilmesinde hiç de umulmayan zorluklarla karşılaşılmış olması Fransız ihtilâlcilerinin bazılarının fikirlerini değiştirmelerine sebep olmuştu. Kütlelerin siyasî hayata iştiraklerinden çıkan problemlere karşı gösterilen karakteristik aksülamel ise halkın iştirak nisbetini şu veya bu şekilde azaltmaya matuf projeler halinde ortaya çıkmıştır. Halkın "en mühim" unsurlarının temsilini temin etmiş olan ve Fransız İhtilâli'nin son devrelerine rastlayan "Directoire" anayasası böyle bir düşüncenin mahsulü idi. Bütün bunlara rağmen, XIX. asır Avrupa'sında liberal görüşleri temsil edenler arasında hüküm süren umumî kanaat, en mühim siyasî problemin, temsilî esası genişletmek olduğu merkezindeydi. Buna mumasil olarak siyasî bir problemin çözümünde halkın reyine müracaatla en iyi neticelere varılabileceği fikri demokratik inancın bir umdesi halini almıştı. XX. asır ise böyle bir inancın doğruluğu hakkında şüphelerin belirmeye başladığı bir asır olarak karşımıza çıkmıştır. Bir taraftan Hitler tipindeki demagoglar halkın bir "kadın şahsiyetine" sahip olduğunu ve hatta vazifesinin halka "doğru yolu" göstermek olduğunu iddia ederken, diğer taraftan halk kütlelerinin hareket tarzı, bu "sinik" görüşün hiç olmazsa hakikatin mühim bir cephesini aydınlattığı ve temsil müessesesinin esasında bazı zaaflar ihtiva ettiği fikrinin revaç bulmasına sebebiyet vermiştir. Binaenaleyh insan davranışını araştırmak, kütlenin hareket tarzının esaslarını keşfetmek, izah

etmek, ve bu tip meselelere bir deva bulmak devrimizde günün meselesi halini almıştır. Bahusus ki karşılaşılan güçlüklerin demokrasinin esas kıymeti meselesi ile ilgili olduğu barizdi. Bilhassa temsilî sistemin ve demokrasinin en mümtaz mümessilleri sayılan devletlerde, halkın oyuna karşı gelememekten dolayı işlenen büyük siyasî gaflar endişe verici olmuştur: Meselâ, Birinci Dünya Harbi'nin müttefikler tarafından kazanılmasında harbin mukaddes bir gaye olduğuna halkı inandırmanın büyük bir payı olmuştu. Topyekûn harbin icadiyle geniş halk tabakalarının harbe iştirak ettirilmeleri, müttefiklerin bir an evvel muvaffak olmalarını temin etmişti. Fakat bu telkinin neticelerinden bir tanesi de harpten sonra siyasî bir ihtiyaç haline gelen Almanya ile İngiltere arasındaki yakınlaşmanın imkânsız kılınmış olmasıydı. Efkârı umumiye Almanya ile bir yaklaşma kabul etmediği için, yeni yetişen Alman neslinin millî heyecanı kamçılanmış ve böylece Hitler'in iktidara geçmesini temin edecek bir zemin hazırlanmıştı. Demokratik bir an'anesi olan bir memlekette büyük halk kütlelerine teşkilâtlı bir şekilde yapılan bu ilk müracaat hiç de beklenmedik neticeler vermiş ve politikacıların ellerini bağlamıştı. Demokratik an'aneleri İngiltere kadar gelişmiş olan bir memlekette kütleye müracaat etme mecburiyetinin yarattığı zorluklara mukabil, daha zayıf demokratik gelenekleri olan memleketlerde plebisit şeklinde yapılan halk yoklamalarının neticeleri, halk oyu ile demokrasi arasında pek bir bağ olmadığını gösteriyordu. Bu memleketlerde kütlelerin siyasî hayata iştiraki çok daha elim neticeler vermişti. İşte bu hadiseler XX. asır âlimlerini bu problemi ele almaya sevketmiştir. Bir kerre geniş kütlelerin temsilî sisteme iştirâkinin neden beklenmedik neticeler verdiğini bulmak ve bu arada "kütle hareketi"nin esaslarını keşfetmek icabediyordu.

Son senelerde bu gibi araştırmaların ortaya çıkardığı izah tarzlarından bir tanesi, kütlelerin, evvelce hüküm sürmüş olan *elite*lere nazaran, birtakım ahlâkî inançlardan mahrum oldukları merkezindedir. Bu izah tarzına göre, kütle, Avrupa medeniyetinin siyasî sahada öncülüğünü yapmış ve hümanist kültürün içinde yoğrulmuş olan Avrupa düşünürlerinin bir kül olarak inandıkları bir hayat tarzında yalnız kendi menfaatlerini alâkadar eden kısımları benimsemiş, hareketine mâni olan hususları devirmek istemiştir. Oysaki, Avrupa düşünürlerinin hürriyet telâkkisi, maniaları defetmek gibi primitif bir inançtan çok daha ince ve birçok kaydı ihtiraziyi ihtiva eden bir dünya görüşüne dayanıyordu. Ortega Y. Gasset 1930 senesinde neşrettiği "Kütlelerin İsyanı" adlı eseriyle, kendisinden evvel Pareto, Sorel ve Durkheim'in bu esastan hareket eden fakat "siyaset uzmanları"na hitabeden görüşlerini daha geniş bir okuyucu kitlesine sunmaya muvaffak olmuştur. Kütlelerin hareket tarzını bu şekilde izah eden edebiyat o zamandan bu yana bir sel halini almıştır. En son örneği birkaç ay evvel satışa arzedilen Walter Lippman'ın *Âmme Felsefesi* ismindeki eserinde görmek mümkündür. Lippman'ın eseri Amerikan düşünürleri arasında son zamanlarda revaç bulmaya başlamış olan bir fikrî temayülün mahsûlü olarak üstünde durulmayı elzem kılmaktadır.

Walter Lippman, gayet kesin bir ifade ile devrimizin siyasî problemlerini tek bir hususa atfetmektedir: Ona göre bu, kütle davranışını hâkim kılan "tabiî hukuk" inancının devrimizde kaybolmuş olmasıdır. Lippman'a nazaran, insanlığın şimdiye kadar geçirdiği merhalelerin hepsinde, bir "üst kanun"a karşı bir saygı mevcuttu; devrimizde bu saygı artık mevcut değildir ve yerine "Jakobin düşünce" yani doğrudan doğruya kütle isteğinin ulviliği, kaim olmuştur. İşte, kütlele-

rin ahlâki ve kültürel seviyesi düşük ve istekleri hudutsuz olduğu için, kütleye müracaat fikri, ahlâkî göreneklere göre hareket eden bir zümre tarafından kurulan temsilî sitemi altüst etmiştir. Buna ilâveten eski ahlâkî kurallar aydınlar tarafından da suale maruz bırakıldığı için, fikrî önderliği yapacak olanlar eski sistemin yerini alacak insicamlı bir inanç sistemi kuramamışlardır.

Lippman'ın tezi, devrimizdeki muhtelif siyasî teşkilâtlanma usûllerinin pek de parlak neticeler vermediğine inanan aydınların bedbinliğinin ifadesi olmakla beraber bedbinliğinin yersiz olması ve eserindeki muhtelif noktaların pek ikna edici olmaması demokratik gelişmelerin bize birçok imkânlar sağladığına inananlar için bilhassa mühimdir. Lippman'ın tezinin en mühim noktası ve birkaç hafta evvel bir radyo konuşmasında "London School of Economics" öğretim üyelerinden Profesör Oakeshott'un üzerinde durduğu bir husus, insicamlı bir fikir sisteminin mevcudiyetinin demokrasi ile alâkalı olup olmadığı meselesidir. Demokrasinin bir fikir sistemine irca edilemeyeceğini gören bazı müelliflerin bundan şikâyet etmeleri ve bu noktadan hareket ederek demokrasinin felsefî bir esası olmadığı için ölüme mahkûm olduğu fikri yeni bir buluş değildir. Ancak bu fikre şimdiye kadar daha çok Avrupalıların eserlerinde rastlanıyordu. Derin ahlâkî temellerden hareket eden Berdyaev gibi bir filozof bile demokrasiye karşı bu ithamı tevcih etmekten kendini alamamıştır. Oysaki, Ashuda ise Profesör Oakeshott'un tebarüz ettirdiği gibi demokrasinin meyvelerini pek muhtemel olarak devlet hakkında ileri sürülen şu veya bu görüşün demokrasinin yerleştiği memleketlerde, şüphe ile karşılanmış olmasına, bu sistemlerin birer İncil olarak kabul edilmemiş olmalarına medyunuz. Sovyet Rusya ve Nazi Almanya'sı gibi muayyen bir nazariyeyi, insan davranışını yöneltmek için kullanan mem-

leketlerin misalinden, bir ideoloji vahdetinin meydana getireceği kötü neticeleri çıkarmak mümkündür.

Lippman'ın teklif ettiği "Âmme Felsefesi"nin ortaya çıkardığı promlemler bundan ibaret değildir. Yazarın "tabiî hukuk"a atfettiği ehemmiyet, bu geleneğin hakikî mahiyetinin tesbiti meselesini ortaya çıkarmaktadır. Zira "tabiî hukuk"tan en eski devirlerden beri bahsedilmekle beraber, bu tabirin muhtelif devirlerde cari inançlar için kullanılmış olan bir isimden ibaret olması muhtemeldir. Zira bu mefhum, ilâhî devletin mevcudiyetini ispat etmek için kullanıldığı gibi, St. Thomas d'Aquin gibi bir şahıs tarafından esaret müessesesini tabiî bir hadise olarak göstermek için istimal edilmiştir. Hakikat şudur ki, "tabiî hukuk" remzi altında toplanan müşterek unsurlara ehemmiyet verilmiş olmakla beraber bu sembolün muhtelif devirlerde işaret ettiği muhtelif mânalara dikkat edilmemiştir. Garbın inanç sisteminde iyiye ve daha yüksek kıymetlere doğru bir ilerleme varsa bile bu ahlâkî ilerlemenin takip ettiği seyir hakkındaki malûmat pek kıttır. Tabiî hukuku bir istinat noktası olarak kullanmadan evvel, Avrupa'nın ahlâkî gelişmesinin tarihini yazmak ve bundan sonra bu sahada elde edilecek neticeleri gözden geçirmek icabedecektir. Diğer taraftan, Lippman'ın teklifine binaen bir "tabiî hukuk" sisteminin ihdas edilmesi ve bunun aydınlar vasıtasiyle cemiyete yerleştirilmesi esas probleme, kütleler meselesine, dokunmamaktadır. Zira, aslında mühim olan ve aydınlanması gereken mesele, "tabiî hukuk" kurallarının *neden* itibardan düştüğü meselesidir. Bu olayın hakikî izahının şu merkezde olması pek muhtemeldir: Tabiî hukuk, kütlelerin zuhuruna sebebiyet veren tarihi vetirenin harekete geçmesinden evvel bir kıymet ifade ediyor ve bir nevi muvazene temin ediyordu; fakat bizzat kütlelerin ortaya çıkışı bu inanç manzumesinin ve bunları tatbik edenlerin oynadığı rolü kıy-

metten düşürmüştür. Buna kendi tarihimizden bir misal verebiliriz. Tarihçi Hammer, XIX. asırın başlangıcında, *ilmiyye* sınıfının Osmanlı camiasında hükümdarın tahakkümüne karşı bir fren olarak ifa ettiği rolden sitayişle bahsetmektedir. Ancak XIX. asırın başlarından itibaren, bizde "tabiî hukuk" kurallarına hürmet edilmesini temin eden "ilmiyye" sınıfının değiştiğini, aydınlar miktarının azaldığını ve bir irtica unsuru haline geldiğini görüyoruz. İşte, ilmiyye sınıfı da, pek muhtemel olarak, değişen, bir taraftan Avrupalılaşan ve bir taraftan "avamlaşan" bir cemiyetin ihtiyaçlarını karşılayamadığından dolayı önderlik rolünü kaybetmiştir. Burada, Avrupa'da "tabiî hukuk" an'anesine bağlı olan sınıfta olduğu gibi tarihî bir vetire karşısında eski usulleri tatbik etmekten yeni şartlara intibak edememekten ve inkişafları orijinal usullerle karşılayamamaktan doğan bir zaaf mevcuttur.

Hülâsa, kütlelerin ortaya çıkışı ile cemiyette *kem'i* olduğu kadar *keyfî* bir değişikliğin husule geldiğini ve eski inançların bu keyfî değişikliği *karşılayamadıkları için* ortadan kaybolduklarını unutmamalıyız. Yeni kütle cemiyetinin problemlerinin halli ancak yeni usullerin tatbiki ile mümkün olacaktır. Bunlardan en mühimi hiç şüphesiz ki "kütle adamına" bir şahsiyet temin etmek meselesidir. Ancak bu şahsiyet temin edildiği takdirde kütle adamı kütleden sıyrılıp bir şahıs olarak yaşayabilecektir. Modern cemiyetin içindeki kuvvetlerin ekserisi, şahsî temasları ortadan kaldırdığı ve bunların yerine insanı birtakım muazzam müesseseler ile başbaşa bıraktığı için, modern adam kendini aciz telâkki etmektedir. XX. asır kütlelerini kütle halinde hareket etmeye sevkeden unsurlardan bir tanesi iktisadî refahın temini ile alâkalı ise de, hareketlerinin en mühim saiklerinden bir tanesi de, insanlık imtiyazlarından bir tanesi olan etrafındaki dünyaya tesir edebilme imkânının elinden alınmış olmasıdır.

Demokratik sistemin belki felsefi esaslara dayanmayan, fakat herhalde ampirik psikolojik bir hakikate istinat eden taraflarından ve kütle probleminin hallinde kullanılacak unsurlardan bir tanesi, şahıslara kendi mukadderatlarını sağlama imkânlarını temin etmiş olmasıdır. İşte kütle içindeki şahıslara bir şahsiyet temin etmek için bu unsurdan bugüne kadar kâfi derecede istifade edilmemiştir. Ancak son senelerde demokrasinin temin ettiği bu kolaylıklardan istifadeye gidilmiştir. Plüralizm fikri böyle bir düşüncenin mahsulüdür, mahallî idareye şahsın iştirakini mümkün kılmak gene aynı esaslara dayanmaktadır.

Derneklerin demokratik bir eğitim vasıtası olarak kullanılması gene ayni tipte bir düşüncenin mahsulüdür. Daha evvel de *Forum*'da tebarüz ettirdiğimiz üzere kütle probleminin halli yolunda en mühim metodlardan bir tanesi dernek zihniyetini geliştirmek ve küçük gruplarda insicamlı bir şekilde çalışabilecek, kooperasyon mefhumu üzerine kurulmuş yeni bir şahsiyetçiliğin esaslarını geliştirmek olacaktır. Arkadaşımız Aydın Yalçın, "Aydınların Ferdiyetçiliği" adı altında, daha evvel Forum'da yazdığı bir yazıda, demokratik bir cemiyet nizamında hakikî ferdiyetçiliğin karakteristiklerini bu zaviyeden tahlil etmişti.

Yeni Bir Ütopya *

Batı medeniyeti tarihinde insanların toplu halde yaşamalarından doğan problemleri halletmeye çalışmış olanların sayısı pek çoktur. Cemiyet içinde rastlanan aksaklıklar zaman zaman tahammül edilmez bir raddeye geldikçe bunlara bir hal çaresi bulunabileceğine inanmak ve bu dertleri ortadan kaldıracak ideal sistemler teklif etmek, Batı siyasi davranışının özelliklerinden biri olmuştur. Bunun içindir ki Batı'nın siyasi fikirler tarihi, cemiyetteki aksaklıkları ortadan kaldıracaklarını iddia eden bir devalar manzumesi, bir ütopyalar silsilesi manzarasını gösterir.

Yunan sitesinin şekil değiştirmesiyle peyda olan karışıklıklara bir nihayet vermek isteyen, Yunan sitesinin 'donduru lmasını' temin edecek ideal sistemi ortaya atan, Eflâtun'dan, modern cemiyetin iktisadî ve diğer her türlü zorluğu

(*) *Forum*, Cilt: 5, Sayı: 51, (1 Mayıs 1956), ss. 9-11.

bertaraf edeceğini iddia eden Marx'a, kadar büyük siyasî düşüncelerin hepsi, cemiyet hayatında, sarsılmaz bir düzeni temin edeceklerini inandıkları hal çareleri teklif etmişlerdir. Umumiyetle bu hal çareleri, ortaya atılmış oldukları devirde, hakikaten cari olan bazı vakıalar üzerinde kurulmuşlardır. Bu bakımdan, mevcut problemleri halletmek yolunda zamanla geniş bir kabule mazhar olurlar ve ortaya çıkmalarına sebep olan dertlerin izalesinde müessir olurlar. Ancak bu gibi kullî hal çarelerinin de eksik bir tarafı vardır: o da kalıplaşma temayülleri yani zamanla değişen şartlara uymamaları ve eski hüviyetlerini muhafaza etmeleridir. Bir yazarın tabiriyle, *Ütopya şeklinden İdeoloji* şekline geçmeleridir. Gerek bu hal çarelerinin kalıplaşma temayülü, gerekse bunları teklif etmiş olan düşünüşlerin dünyayı objektif olarak görmemeleri vakıası ancak XX. asırda ilmî bir şekilde tetkik edilmeye başlanmış ve bu gayretler de birkaç yıl önce bilim sosyolojisi ismi verilen bilim dalını meydana getirmiştir. Fakat, hadiseleri nisbeten dahi olsa daha objektif bir şekilde tahlil etmeye yarayan bu usulden, maalesef Batı alemi tam manasile faydalanamamıştır. Kaldı ki objektif olmanın en yüksek zirvesine eriştiklerine inanan Marksist bilginler tabiatile bu metoda hiç ehemmiyet vermemişlerdir. Hele siyasî davranışa bu yeni bilim dalı hiç müessir olmamıştır. Bütün dünyada en derin düşünen siyaset adamları bile (Gandi gibi yeni bir görüş ortaya atan bir-iki istisna hariç) kalıplaşmış, kullanılması kolay bazı düşünce tarzlarını esas ittihaz etmeyi tercih etmişlerdir. Tarih akışının gittikçe hız bulduğu devrimizde, cemiyetlerin eskisine nazaran her gün artan bir suretle değiştiği anda, halâ uzun zaman önce ortaya çıkmış olan ütopyalar rehber olarak kullanılmaktadır. Bu ütopyaları klâsik liberalizm veya Marksizm'den mülhem olmak üzere iki geniş gruba ayırabiliriz.

Her iki görüş de asgarî bir asır önce vazedildikleri için, o zamandan beri bir hayli değişmiş olan dünya şartlarını kaale almaktan acizdirler. Birçok hadiseleri tefsir etmekte aciz kaldıkları için de, bu iki esas görüşün cevaplandıramadığı cemiyet meseleleri mütemadiyen artmaktadır. Hiç şüphesiz ki bu teorilerde de tecricî bir gelişme olmuş ve modern şartlara uydurulmaya çalışılmışlardır, fakat sosyalizm ve klâsik liberalizm, değişik şekillerile bile, bize çok uzak olan bir alemin izlerini taşımaktadırlar.

Bir taraftan Marksizm, insanlara mahsus bazı insiyakî hareket tarzlarına ehemmiyet vermediği için, bu insiyaklarla ilgili meseleleri "taktik" başlığı altında mülâhaza etmiş, aslında bu gibi "kullanıcı" bir metodla bile insan topluluklarına tam manasile hâkim olunamayacağını idrak edememiştir. Neticede bu sisteme dayanarak meydana getirilen müessese çerçevesi ancak prensip tavizleri verilmek suretile yaşatılabilmiş ve Marksizmin tatbik edildiği Sovyet Rusya'da dahi Stalin sonrası infilaki ve esir kamplarındaki mukavemet hareketleri önlenememiştir.

Keza, klâsik liberalizm, aslında dar bir zümrenin cemiyet görüşlerini ifade ettiği için, modern cemiyetin içindeki hadiseleri izah ve halletmeye kâfi gelmemiştir. Klâsik liberalizmin bu dilemnasını iktisat alanında en bariz bir ifadesini, İngiliz iktisatçısı Keynes'in ittihaz etmek mecburiyetinde kaldığı hareket hattında görmek mümkündür. Keynes, modern Batı cemiyetinin iktisadî problemlerinin en mühimi olan konjonktür hareketleri üzerine eğildiği zaman, gayesi, klâsik liberal görüş ve tutumu değiştirmeden bu krizleri ortadan kaldıracak bir çare bulmaktı. Zamanla Keynes'in düşüncesi bir nevi paradoks manzarası arzetmeye başladı zira, bu iktisatçı, liberal ekonomik sistemin kurtarılması için, klasik liberal iktisat teorisinin reddettiği plânlama ve kontrol

gibi bazı usullere müracaat edilmesi lüzumunu kabul etmek mecburiyetinde kaldı.

Siyaset alanında buna benzer muvaffakiyetsizlikler bulmak zor değildir. Almanya'nın Birinci Dünya Harbi'nden sonraki siyasî gelişmesi, klâsik siyasî liberalizmin hiç de ummadığı ve cevabını veremediği bazı hadiselerle karşı karşıya kalabileceğini ve bu şartlar altında kolayca mağlûbiyete, uğratılabileceğini göstermiştir.

Sözün kısası, bugün dünyada insanların ekseriyetinin hareket hattını tayin etmekte rehber olarak kullanılan görüşlerin her ikisi de devrimizdeki bazı mühim gelişmeleri kaale alamadıkları için gerek içinde yaşadığımız dünyayı anlamaya gerekse bir hareket hattı tayin etmekte kifayetsizdirler.

Bu kifayetsizliğin esası nedir?

Birçok emareler, bunun, "kütle davranışı" ismini verdiğimiz bir yeni davranış tarzının müstakil bir unsur olarak tetkik edilmemiş olmasından, kütle davranışının mevcut teorilerde kaale alınmamış olmasından, ileri geldiğini işaret etmektedir.

Modern dünyada, endüstrileşme hareketi ve nüfus kesafetinin artışı an'anevî cemiyet çerçevelerinin erimiş olması, karşımıza yeni bir adamı, kütle adamını, çıkarmıştır. Bu yeni tip, eskiden daha az seyyal cemiyetlerde, aile, kabile, cemaat gibi birliklerin şahıs için temin etmiş oldukları güvenlik ve bağlanma imkânlarından mahrumdur. Kütle adamı, evelce kendisine bir güven hissi veren sosyal çerçevenin yerini tutacak bir teşekkül aradığı zaman kendisini bir fert olarak değil fakat kütlenin bir unsuru olarak kabul eden, sendika veya siyasî parti gibi teşekküllerle karşılaşmaktadır. Şahsiyetini böylece kaybeden ferdin derunî huzursuzluğu ve daima bir atom olarak hareket etmek mecburiyetinde olduğu

keşfi, onu, eski sosyal çerçevenin verdiği güvenlik hissini başka bir yerde aramaya sevketmektedir. Kütle adamı böylece sahte cana yakınlığı ile kendisine hitabeden demagoglara, ve his ve insiyak üzerinde kurulmuş kan ve toprak gibi sıcaklığını hissettiği, sembollere dayanan faşizm gibi rejimlere, kolayca esir olmaktadır.

Alman siyasî liberalizminin muvaffakiyetsizliği, kütle adamındaki bu bağlama ihtiyacını karşılayamamış olması şeklinde izah edilmelidir. Keza, Keynes'in geçirdiği tecrübe, klâsik ekonominin mühim bir zaafının iktisadî davranışın tahlilinde fertten daha geniş birimlere yer vermediğinden ileri geldiğini göstermiştir. Nihayet, bugün, Batı devletlerinde, kütle hareketlerinin bizatihi bir problem olarak ele alınmamış olmasından doğan zorluklara rastlamak kolaydır. Birçok Batı memleketlerinde bir hayli büyük millî servet kayıplarile neticelenen mütemadî grevler bu belirtilerden birini teşkil eder. Bu sahada yapılan araştırmalar ücret ihtilâflarının yalnız bir maddî refah temini ile ilgili olmadığını ve işçilerin ücret üzerindeki ısrarlarının içinde bulundukları işçi kütlesinin yeknesaklığından kendilerini sıyırma gayreti şeklinde tefsir edilmesi lâzım geldiğini göstermiştir. Kaldı ki Batı sendikalarında sendika liderlerinin emirlerinin dinlenmediği ve işçilerin çoğu zaman liderlerin taktik bakımından mahzurlu gördükleri grevleri tasdik ettirmeye muvaffak oldukları bir vakıadır.

Sovyet Rusya'da dahi, rejimin çerçevesine sığmayan bu kabil kütle hareketlerine rastlamak mümkündür. Son zamanlar, Tiflis gibi otuz senedir diktatörlüğün baskısı altında yaşamış olan bir şehirden çıkan patlak, kütle hareketlerinin en gayri müsait şartlar altında bile ortaya çıkabileceklerini gösterir. Sovyet gençliğinin, anti-Marksist ilân edildiği halde bir türlü önüne geçilemeyen, caz merakı ve kendine mahsus

"bop-stil"liği, buna benzer hareketlerin diğer bir belirtisidir.

Bu bakımdan nazarı dikkatimizi çekmesi gereken bir hadise de, kütleye dayandığını iddia eden ve kütle hareketlerine doktrinlerinde yer veren Marksizm'in bile bu hareketlerin ne zaman ortaya çıkacaklarını ve ne şekilde cereyan edeceklerini kestirememiş olmasıdır. Rusya'daki 1905 ihtilâli, Rus komünistlerinin hiç de beklemedikleri bir anda husule gelmiştir. Keza 1917'de mahallî sovyetlerin teşekkülündeki insiyakî faktörlerin payı umumiyetle tahmin edildiğinden çok fazladır.

Bütün bunlardan şu belli başlı neticeleri çıkarabiliriz: Modern kütle, karakteristik bir hareket tarzı gösteren hakikî bir birimdir, bir *fiksiyon*, mücerret bir mefhum değildir, kütle hareketleri rejimlerle mukayyet değildirler ve rejimler ve ideolojilerüstü bir mahiyet taşırlar. Bundan dolayı kütle davranışını en mühim bir unsur olarak kendi bünyesine mezcedemeyen bir ütopya, bir siyasî sistem, eksik bir sistemdir.

Modern demokrasinin halletmesi gereken meselelerden biri de kütle adamını kütle adamı olarak hareket etmekten kurtarmak, ona şahsiyetini iade etmektir. Bu husus eski cemiyet çerçevelerinin yeniden ve suniî olarak kurulmasile temin edilemez zira bizzat büyük kütlelerin teşekkül vetiresî bu çerçevenin erimesine sebep olmuştur. Bu gibi yeni bir ütopyanın tesisi hiç şüphesiz ki son derece zordur fakat üstünde uzun zaman düşünülmesi gereken bu problemin bir hal çaresinin ferdin cemiyetteki iştirak payını artırmak olduğuna şüphe yoktur. Kütle adamının içinde yaşadığı cemiyete ve kıymetlerine karşı isyan etmemesi için bu cemiyette bir tesir payı olduğunu görmesi lâzımdır. Bu boşluğu karşılamak üzere kütle kompleksleri içinde yaşayan bir insana birkaç senede bir oy sandığının başına gelip oyunu kullanmak

fırsatını vermek, açlıktan ölmekte olan bir adama simidin üstündeki susamı teklif etmeye benzer. Ferdi, içinde yaşadığı cemiyetin küçük birimlerinden itibaren büyüklerine doğru iştirak ettirmek elzemdir. Gene, servet kaynaklarının herkesin aynı derecede nimetler temin etmesini sağlamak, kütleleri istikrarlı bir cemiyetin sağlam temeli haline getirmenin en mühim yollarından biridir.

Yukarıdaki mülâhazalar yalnız endüstrileşmiş Batı memleketleri için cari değildir. Ortadoğu'da da, birçoklarının farkına varmadıkları halde, kütle hareketinin hakim olmaya başladığı bir durum hasıl olmaktadır. Bilhassa Türkiye'de son otuz sene içinde an'anevî cemiyet çerçeveleri eridiği gibi birkaç seneden beri ziraat sahasında vuku bulan gelişmeler ve endüstrileşme hareketleri bu erimeyi hızlandırmış ve çok partili rejime geçiş, kütleleri bir kuvvet unsuru olarak sahneye çıkarmıştır.

Memleketimizdeki bir kısım aydınların Batı demokrasisinin daima ardından koşmamızdan şikâyet ettikleri bu anda bile demokratik hayatın teori ve pratiğine yenilikler getirebilme fırsatı daha elimizden kaçmamıştır. Bütün problemimiz, Batı demokrasilerinin kalıplaşmış şeklinin kısır bir taklidi ile iktifa etmeyip, kütle davranışı problemini ciddiye alarak buna samimî hal çareleri aramaktan ibarettir. Bu şekilde yalnız Ortadoğu memleketleri için değil, hatta belki de Batı'ya bile demokratik hayat yolunda bir şey öğretmiş olmak şerefini kazanırız.

Türkiye'de Orta Sınıfların Üç Devri *

Oldukça yaygın bir "klişe" ye göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal bünyesinin özelliklerinden biri de Batı'nın orta tabakasına tekabül eden bir sınıfın eksikliğidir. Batı müelliflerinin ortaya attıkları, fakat bizde de benimsenen bu teze göre, Osmanlı Türkleri, cengâverlik ve devlet idaresile ilgili işlerden başkalarını faaliyet sahası olarak kendilerine lâyık görmedikleri için, enerjilerini ticaret ve sanayinin geliştirilmesine sarfetmemişler ve böylece Batı'da orta sınıfların meydana gelmesinde pek büyük bir rolü oynamış olan tüccar tipi, Müslüman -Türk ahalisi arasında tam manasiyle teşekkül edememiştir. Bu inanca göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda tüccar daha ziyade Hıristiyan ve Musevî ekalliyetlerine has bir tiptir. Böylece, gayrı müslim teb'anın ticarî ve sinaî faaliyetleri inhisarı altında bulundurduğu fikri, Osmanlı İmpara-

(*) *Forum*, Cilt: 6, Sayı: 69, (1 Şubat 1957), ss. 11-12

torluğu tarihinin her devresi için varit bir vakıa haline getirilmek istenmiştir. Modern Türkiye'nin gelişmesinin bir cephesi gerek sinaî gerekse ticarî birtakım müesseselerin, ecnebilerin, ecnebi uyruklu ekalliyet mensuplarının, veya doğrudan doğruya ekalliyet mensuplarının elinden çıkması ve Türklere geçmesile alakalı olduğundan yakın tarihimizdeki gelişmelerin zihnimizde bıraktığı umumî intiba, böyle bir tezi daha da ikna edici hale getirmeye müsaittir. Başka bir ifade ile, son yüz sene içinde, Türklerde bir orta tabaka olmadığı teorisini gerek kendimize gerekse başkalarına kabul ettirebilecek bir psikolojik iklim Türkiye'de hakim olmuştur. Aslında ise mesele çok daha karışıktır ve hâlâ tarihçinin ve sosyoloğun neşterini beklemektedir. Şimdilik şu kadarını söyleyebiliriz: Osmanlı İmparatorluğu'nda, XVIII. asırda ve XIX. asrın ilk senelerinde ticaret ve sanayi ile meşgul olan orta halli bir Türk-İslam grubunun mevcudiyetine işaret eden emareler mevcuttur. Belki de, gerek iç, gerekse dış tesirlere karşı Osmanlı İmparatorluğu'nun, tarihçileri hayrete düşürmüş olan mukavemet kudretini pek az bilinen bu orta tabakaya medyunuz. Zira, Osmanlı İmparatorluğu'nun inkiraz temposunun çabuklaşması bu orta tabakanın ortadan kalkmasile başlar. Bu da XIX. asrın ilk yarısına rastlayan bir hâdisedir. 1830'larda, muhtelif Avrupa devletlerinden ve bilhassa İngiltere'den ithal edilen malların Türkiye'ye daha kolayca girişini temin etmek maksadile yapılan ticarî anlaşmalar ve Türk mallarının korunmamış olmaları neticesinde, bu sınıfı o zamana kadar ayakta tutmuş olan imkânların Avrupalıların ellerine geçtiğini görüyoruz. Osmanlı İmparatorluğu orta tabakasının kısa bir zaman içinde yok olmasına sebebiyet veren bu gelişmeleri en iyi canlandırmış olan yazarlardan biri de Ziya Paşa'dır. Ziya Paşa, Hürriyet gazetesine yazmış olduğu bir makalede 1830'larda Galata ve Beyoğlu'-

nun hâlâ geniş çapta Osmanlı ticarethanelerile işgal edidiğini ve fakat o zamandan 1860 senelerine kadar bunların "Rumlar"ın eline geçmiş olduğundan acı acı dert yanarak bu durumun sebeplerini tahlil etmiş ve bu tahlili esnasında Türk esnafının ortadan kalkmasına sebep olan tarihi vetireyi gayet açık bir şekilde anlatmıştır. Ziya Paşa'ya göre hâdise şöyle cereyan etmiştir. Ticaretin Avrupalıların eline geçmesi bu mesleğe olan rağbeti azaltmıştır, neticede tüccarlar evlâtlarını kâtip olarak yetiştirmeye çalışmışlardır. Birdenbire artan kütebanın hiç olmazsa bir kısmına iş temin edebilmek kaygusuyla devlet memur kadrolarını genişletmiştir; fakat bu yeni imkânların temini vergilerin artırılması pahasına olmuştur. Şimdi köylüye, eskisine nazaran daha ağır külfetler yüklenmektedir. Bu külfetler ziraatı elverişsiz bir hale getirdiğinden köylü mahsul ekmemiş ve devletin en büyük gelir menbaı gittikçe kurumuştur. Nihayet devlet haricî istikrazlara başvurmaya mecbur oluyor. Bu arada orta sınıfın inkirazı devam etmektedir. Ziya Paşa'ya göre, İstanbullu orta sınıf, "babadan kalma gümüş divitlerini" satmakla güç belâ mukavemet etmişse de ortadan kalkmaya yüz tutmaktadır. Osmanlı orta tabakasının kaybolmaya yüz tuttuğu bu sıralarda, imparatorluk, şimdiye kadar misline rastlanmıyan muvaffakiyetsizliklere duçar oluyor. Bir iki islahatçı şahsiyetin çabalamalarına rağmen devlet işlerinden hiç biri rastgitmiyor. İdarecilerin o zamanki feryatlarını tetkik ederseniz bunlar bir noktada toplanıyor: işini bilir memur kıtlığı, mutavassıt eleman yokluğu, orta tabaka eksikliği. Bundan dolayıdır ki devlet idare edilmez hale gelmekte ve keşmekeş her-gün artmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nu bu devirde her şeye rağmen tamamile batmaktan kurtaran gelişme, gene orta tabaka meselesiyle ilgilidir. Bu da Tanzimat'ın ilânından sonra iyi -kötü yeni bir orta tabakanın teşekkül etmiş ol-

masıdır. Bu orta tabaka şimdi bir acınır tabakadır.

Memur tabakasını teşkil edenler, tüccar ailelerinin tereddisi mahsulleri, tüccar olarak yetiştirileceklerine kâtip olarak yetiştirilen kalem efendileridir. İşte bu yeni memur Tanzimat'ın ilânından sonra hakikî bir ihtiyacı karşılamaya başlıyor, ve asrın ortalarına doğru, mülkiyenin de yetiştirici gayretleri sayesinde kendine çeki düzen vermeye başlayarak güvenilir bir idare elemanı haline geliyor. Aynı Babıâli memuru, her ne kadar millî edebiyatımıza kötü taraflariyle intikal etmişse de, bugün sağlam temeller üzerinde oturmuş bulunan birçok idarî ve siyasî müessesenin kurulmasına yardım etmiştir. Fakat teşekkül halinde olan ve yavaş yavaş bir nevi meslekî gelenek edinen bu sınıf dahi uzun zaman tutunamamıştır. Türkiye'nin Birinci Dünya Harbi'ne iştiraki ve bu harbin ortaya çıkardığı şiddetli enflâsyon bu sınıfı ortadan kaldırıyor.

Değişmez gelirli memur, hayat pahalılığını karşılayamadığı için kendini sefaletten kurtarmak yolunu, bir daha aile yadigârı birkaç parçayı satmakta buluyor.

Refik Halit mütareke yılları sırasında bu sınıfın düştüğü sefaleti şöyle tasvir ediyor:

> "İlk uğradığım akrabamı şöyle hatırlıyordum: Kanlıca körfezi üstündeki kızılcık ve fıstık ağaçlarına gömülü kocaman bahçeli bir evde otururlardı; zannederim ki ayda bu eve onbeş liradan fazla girmezdi fakat ne eksikti ki... Bir kahvaltı çıkarırlardı çilek reçeline kadar mevcut. Denizde bir sandalları vardı bununla kâh balığa, kâh mehtaba çıkarlar ve haftada iki gece saz yaparlardı... Dudakları daima mütebessim ve gözlerinin içi her zaman endişesiz yeni bir beste hazırlamak, oltaları temizlemek ve mutfakta mevsime göre en nefis ve seçme yemekleri kotarmakla meşgul olan ev hanımları... Bu cennetten bir parça olan yemyeşil dağ sırtında ne emin, ne asude yaşıyorlardı... Halbuki nerede... Üç kişi kalmışlardı, üç kederli baş, üç hasta vücut, üç aç..."

Harpten sonra iktisadî hayatın bir düzene girmesiyle

Türkiye orta tabakasında bu ikinci çözülmeye de çare bulunmaya çalışılıyor. Eski memur sınıfının bir kısmı Türkiye Cumhuriyeti memur kadrolarına aktarılıyor. Yeni teessüs eden devletçi idarede orta tabaka memurlardan teşekkül edecektir. Bir taraftan ise, Osmanlı memur tipinin en büyük noksanları maişet problemlerinden doğduğu için memurların artık bu gibi meselelerle uğraşmaması teminat altına alınıyor. Modern Cumhuriyet Türkiye'sini yaratma işi bu yeni orta-memur tabakasına emanet ediliyor.

İnkılâpları bu sınıfa dayandırmış olmanın rejimimiz bakımından sağlamış olduğu avantajları bugün kimse inkâr edemez. Cumhuriyetin ilânından otuz küsur sene sonra arkaya baktığımız zaman inkılâpların Türkiye'de yerleşmesine bu orta memur tabakasının, kaymakamiyle, hocasile, mühendisile hâkimile, en çok yardım etmiş olduğunu apaçık bir şekilde görürüz.

1950'den beri memleketimizde girişilen nisbî iktisadî liberalizm tecrübesi muhakkak ki bu orta tabaka teşkili konusunda gayet müsbet neticeler verebilirdi. Iktisadî politika bu sahada mevcut memur tabakasının ikinci bir orta halli tabaka ile, yani vasat iş adamı tipile desteklenmesini sağlayabilirdi. Ancak netice bu olmadı. Memleketi dış pazarlara tamamile açmanın bir asır önce tam teşekküllü, ve enflasyon politikasının otuz beş sene önce teşekkül hâlinde bulunan birer orta sınıfı ortadan kaldırdıkları unutuldu yani iktisadî politikanın sosyal yapıda bazı mühim değişmeler vücuda getireceği düşünülmedi. Aksine bir taraftan memur, enflasyon dolayısile tahammül edilmez yüklere maruz bırakılırken, ve bu suretle gerek istifa yoluyla gerekse memuriyete rağbetin azalması dolayısile, memur kadroları daralır ve yeni elemanların kalitesi düşerken, diğer taraftan iş hayatında takip edilen prensipler mütevazi iş adamını yaratacağına tek bir

"vurgun"la zenginleşmeye çalışan ticarî avantüryeyi yaratmıştır. Bu vetire halen devam etmektedir.

Orta sınıfların Batı cemiyeti içinde olduğu kadar Batılılaşma yolunda olan bizim cemiyetimizde de ne kadar mühim bir rol oynadıklarına işaret etmeye ihtiyaç yoktur. Memleketin Batılılaşma yolundaki faaliyetlerinde olduğu gibi günlük işlerimizin görülmesinde de ne dereceye kadar memur sınıfına dayandığımızı misâllerle göstermek kolaydır. Tarihî misâller ise Türkiye'de orta tabakaların ortadan kalkmasile en elim felâketlerin elele gittiklerini göstermektedir.

Orta sınıfların bugünkü durumu bir tehlike işaretidir. Memleketimizin bekâsı için hayatî ehemmiyeti haiz bu zümrelerin ortadan kalkma vetiresini durdurmak üzere en kısa bir zamanda böyle bir gelişmeye sebebiyet vermiş olan tutumun tekrar gözden geçirilmesi gerektir.

Nasıl Bir Toplum İstiyoruz? *

Kısa vâdeli problemlerin çözümünden fazla, uzun vâdeli gelişmelere ehemmiyet veren bir görüş açısından her cemiyetin temelinde onu ayakta tutan bir ana ilkenin bulunduğu söylenebilir. Bu temel unsur çoğu zaman bir kültürün teferruatiyle örtülmüştür, mahiyeti o toplumun inkırazından sonra anlaşılır. Mahdut bir tarih çevresi içinde hâdiseleri izah etmekte belki de daha kullanışlı olan, klâsik "gelişme" veya Marksist tahlillere nisbetle "ilke" metodu bilhassa toplumun tarihini kıymetlendirmekte, çok daha derin ve aydınlatıcı neticelere varılmasını sağlar. Osmanlı İmparatorluğu'nu ele alırsak bahis konusu ilkenin "gaza" prensibinde toplandığını söyleyebiliriz. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, büyük çapta, "gaza"ya yönelmiş, İslâm umdelerini yaymak prensibi üzerine tesir edilmiş bir cemiyetin bu temel "norm"larının

(*) *Forum*, Cilt: 13, Sayı: 163, (15 Ocak 1961), ss. 8-10.

değiştirilmesiyle ilgilidir. Bundan, cumhuriyetin ferdin inançlarına iliştiğini kastedmiyorum: Cumhuriyet devlet ve cemiyet faaliyetlerini yöneldiği istikameti değiştirmiştir. Bu yön değişikliği zaten XIX. asırın başından beri derece derece meydana gelmişti. Cumhuriyet, Tanzimat'tan beri hayatımızı yeni ve değişik ölçülere uyarlamak için girişilen teşebbüslerin neticesi ve olgun mahsulüydü. Atatürk'ün gençliğe hitabesinde kimseden yardım beklemeden mukadderatını tâyin etmesi tavsiyesi ve bu tavsiyenin ifade ettiği kuvvetli "aktivist" (şahsî iradenin yaratıcılığına inanan) felsefe Sadık Rifat Paşa'nın lâyihalarında (1838) ilk defa göze çarpan ve Osmanlıların kendi kendilerini kalkındırmaları yolunda yapılan bir telkin zincirinin en son halkasıdır. Bu modernleştirici zikrî zincirin en mühim unsuru, Allah'ın kula bahşettiği *irade-i cüz'iyye* sayesinde ferdin birçok işleri, kendi iradesini kullanmakla halledebileceği, bu arada harpte muvaffakiyetin ilâhî iradeile ilgili olmadığı, binaenaleyh savaş metotlarının ıslâh edilmesi gerektiği teziydi. Bu fikir Atatürk devrinde "Türk, öğün, çalış, güven" öğüdü ile billûrlaşmıştır.

Cumhuriyetin ilânından bu yana köprülerin altından bir hayli su aktı. Demokrasi buhranları, müesseseleşme krizleri, siyasette bazı "oyunun kaideleri"nin kabul ettirilmesi yolundaki mücadele bizi milletçe uğraştırdı. Bu mücadelenin esası, gene Batı medeniyetinin esaslarından birini teşkil eden, siyasî vetireyi bir kontrole tâbi tutma, onu insanın ve halkın ekseriyetinin iradesine göre yöneltme gayretinin bir neticesiydi. Fakat, tıpkı Osmanlı medeniyetinde *irade-i cüz'iyeye* tanınan sahanın darlığı "gaza" ideolojisinin ancak bir parçasını teşkil ettiği gibi, modern dünyada insan iradesine verilen kıymet tek başına bir mâna taşımaz. Asıl mühim olan bu iradenin ne gibi bir toplumu elde etmek için, hangi istikametlere yöneltileceğidir.

Benimsediğimiz Batı sistemlerinin bir kısmında insan iradesine verilen kıymeti şekillendiren husus onun altında yatan bir temel ilkedir. Bu ilkeye "daha isteriz" ilkesi diyebiliriz. Buna "materyalizm" ismini vermek, şekilsiz bir duygu olarak yaşayan bir istikamete haksız bir felsefî meşruiyet bağışlamak olur. Görüşü daha kesin bir şekilde ortaya çıkarmak için Amerikan işçi lideri Samuel Gompers'in sosyal felsefesini anlatan tek kelimeyi hatırlatmak kâfidir: "More" yahut "Daha ver".

Bahis konusu ferdi istifade prensibi Batı Avrupa ticaretinin, endüstrisinin ilerlemesini mümkün kılmış, iktisadi gelişmenin dinamik unsurunu teşkil etmiştir. Her ne kadar Alman sosyologu Max Weber sermaye terakümünün sermayelerini israf etmekten kendilerini men ve şahsî zevklerden mahrum eden Protestan zümrelerinde meydana geldiğini göstermişse de, önemli nokta bu şahısların gene sermayeyi kendileri için çalıştırmış olmalarıdır. Bu bakımdan Calvinist zümrelerin sosyal ideallerinin dar bir hayırseverliğin çerçevesini aşmadığı söylenebilir. Endividüalist prensip gene hüküm sürmüştür. XIX. asırda endividüalizmi bazı sınırlar içinde bırakan dinî inançların da ortadan kalkmasiyle endividüalist prensip bildiğimiz fütursuz liberalizmin esasını teşkil etmiştir.

İşçi de "daha isteriz" prensibini kabullendiği andan itibaren, kapital sahibi ile işçinin mücadelesinin tasviri, izahı ve bu mücadelede galip gelme çarelerinin aranması sosyal düşüncenin mihrakı haline gelmiştir. Şüphesiz işçinin iktisadî hasılâtın âdil bir payını istemesi pek tabiî idi. İşçi mücadeleye mağdur olarak girmişti. Fakat hakikat şudur ki bir asır sonra bir hayli müessir sosyal silâhlarla patronun karşısına çıkabilen işçi, bu uzun mücadelenin nihayet noktasında patronun esas tutumunu tamamiyle benimsemiştir. Onun de

ideolojisi "daha isteriz"den ibarettir. Her iki taraf Batı medeniyetinin esas ilkesinin ender cephesini kabullenmiş olmadan ötürü bir çıkmaza girmiştir. Durumun Batı'nın her tarafında aynı olduğunu söyleyemeyiz. Meselâ İskandinav memleketleri Batı medeniyetinin umumî hatları içinde kalmakla beraber bir "cemiyetçi" ideal takip edebilmişlerdir. Bahis konusu ettiğim vahim kültürel buhranın en ileriye vardığı memleket ise Amerika Birleşik Devletleri'dir.

Amerika Birleşik Devletleri'nin tecrübesi, birçoklarımızın zannettiğinin aksine, istihlâk ve sosyal adalet problemlerinin halledilmesiyle bir medeniyetin asla rahata kavuşmadığını bariz bir şekilde göstermektedir. Hayat standardının yüksekliğine rağmen, temel prensibi "daha isteriz", daha büyük otomobil, daha çok elbise, daha çok eğlence isteriz olan bu cemiyet mühim sarsıntılar geçirmektedir. Anlaşılan, şahsî arzuların tatmini noktasından hareket eden bir grubun hayatiyeti muayyen bir noktadan sonra yavaşlıyor. Cemiyet ideali yeni bir frijider almanın imkânlarını temin etmekten ibaret olan bir toplumun üstüne ağır bir atalet çöküyor. Bu şartlar altında, meselâ insanları haraca kesmek bir geçim vasıtası değil, derin bir ruhî boşluğu, bir sıkıntıyı gidermeye yardım eden bir eğlence haline geliyor. Amerikan ahalisinin ekseriyetinde Amerikan sosyologlarının teşhis ettikleri kayıtsızlığın tamamen zararlı olduğu söylenemez. XX. asırın başından beri insanların heyecanlarından faydalanarak onları inim inim inletmiş olan ideologları daha unutmuş değiliz. Fakat durumun kötülüğü, Amerika'nın, kendi bünyesindeki hastalıkları bu şartlar içinde ıslâh etmekte son derece zorluk çekmesinden ileri gelmektedir. Gittikçe artan çocuk suçluluğunu ve cinayetleri ikinci derecede meseleler addetsek bile, Amerikan cemiyetinin modernleşmesi ile ilgili problemler ikinci derecede meseleler değildir. Amerika'da mo-

dern bir kütle cemiyetinde lâzım olan idarî kontrol, sosyal hizmet, eğitim, şehircilik, hıfzıssıhha konularından hiçbirinde lâzım olan geniş tedbirler alınamamaktadır. Bunların hepsi vergilerin artırılmasına bağlı teşebbüsler olduğundan, vatandaşın kendi keyfini sosyal projelere tercih etmesi, işe girişilmesine set çekmektedir. Bilhassa son zamanlarda ehemmiyet kesbeden eğitim probleminin nasıl halledilebileceğini kestirmek mümkün değildir. Halbuki bir "kütle" cemiyetinin muhtazam olarak işlemesi, eğitim görmüş elemanlarının nispetinin, meselâ XIX. asırdaki eğitim nispetlerinden çok daha yüksek olmasına bağlıdır. Bu husus yalnız doktor, mühendis ve ustabaşı yetiştirmek noktai nazarından değil, "basit halk"ı içinde yüzdüğü kültürel iptidaîlikten çekmeye, onu modern cemiyetin işler bir uzvu haline getirmeye ve insanî potansiyelini ortaya çıkarma bakımından mühimdir. Amerika Birleşik Devletleri'nin, zenginliği dolayısiyle, bir inkıraz arifesinde olduğunu söylemek mübalâğa olur, fakat tam mânasiyle modern bir toplum haline gelme fırsatını kaçırması da ihtimal haricinde değildir.

Bugün biz ne istihsal meselesini, ne de sosyal adalet meselesini halletmiş durumdayız. Bunları halledeceğimiz zaman da uzak olabilir, fakat şimdiden her iki meseleyi halletmiş olmanın bile temel bir muvaffakiyete işaret etmeyebileceğini düşünmeliyiz. Aksine, sosyal amaçlarımızı en derin mânasında şimdiden plânlaştırırsak önde gelen iki problemin de halline yardım etmiş oluruz.

Yetersizliğine işaret ettiğimiz prensibin yerine ne gibi bir temel ilke geçirebiliriz? Geniş anlamda buna, *istisnasız herkesin insanî potansiyelini ortaya çıkarmaya yönelmiş* bir cemiyet diyebiliriz. Görüşün esası, iktisadî ve sosyal politikanın yanında bir *kültür* politikasının gerektiğidir.

Burada bahis konusu edilen bir eğitim seferberliği değil-

dir, bundan çok daha geniş bir "insanın insanî potansiyelini ortaya çıkarma" teşebbüsüdür. Gene belirteyim, bugün böyle bir cemiyet prensibini hayatımızın her noktasına hâkim kılacak imkânlardan mahrum bulunduğumuzu biliyorum. Teklif ettiğim bir "plân", bir "politika" değil, yeni kurulacak Türkiye'nin "cemiyetçi" gayelere yönelmesini sağlayacak sosyal-felsefî ilkelerin memleketimizde temel idealler haline gelmesini teminden ibarettir.

İstediğimiz yönelme sırf anayasanın dibace kısmına veya "ana haklar" faslına birtakım teorilerin ithal edilmesiyle sağlanamaz, fakat bunların anayasaya girmesi yapılması gereken işin ehemmiyetli bir parçasıdır: Şimdiye kadar hürriyetten çok bahsedildi, ilerde müsavat konusunun tartışma mevzuu olacağı anlaşılıyor, biraz da "uhuvvet"ten bahsedilsin.

Anayasadan sonra partilerin bu yönelmeyi benimsemeleri ve tatbik etmeleri noktasına geliyoruz. Burada devletçi bir politikanın, düşündüğüm temel yönelmeyi temin etmekte bazı üstünlüklere sahip olduğunu zannediyorum. Devletçiliğin kısırlığı mevzuunda ileri sürülen tezler malûm. Halk Partisi devrinde devletçiliğin büründüğü "immobiliste - durguncu" kisve de akıllardadır. Fakat bahis konusu ettiğim yönelmenin bizde tek misali olan köy enstitülerinin bir devletçi politikanın mahsulü olduğunu da unutmayalım.

Meksika, İskandinav memleketleri ve hattâ İtalya'nın bazı bölgeleri gibi Batı'nın temel felsefesini kabul etmiş olmakla beraber toplum faaliyetlerinin bir veya birkaç yönünü "cemiyetçi" bir ideale göre düzenlemiş olan memleketlerin geçirdikleri tecrübelerden ilham alınarak hazırlanan sosyal esaslar, uzun vâdede, sağlamlığını muhafaza edecek yeni bir Türkiye kurmanın en doğru yolu gibi görünüyor.

Türkiye'de Irkçılık *

Türkiye'nin bütün sosyal sorunlarında olduğu gibi, ırkçılık da ülkemizde şimdiye kadar bir "iyi" -"kötü" kutuplaşması içinde değerlendirilmiştir. Irkçılık "kötü"dür zira Türkiye'yi dış münasebetleri bakımından çok nazik ve tehlikeli durumlara sürükleyebilir. Irkçılık siyasî bakımdan zararlıdır zira çok zaman faşizmden ayrı yaşamaz. Irkçılık fenadır çünkü beraberinde azınlıkların baskı altında tutulmasını emredici bir tutum getirmektedir. Her köşesi şimdiye kadar incelenmiş olan ırkçılığın ahlâki değerlendirilmesinde varılan sonuçları da kabul etmek gerekir. Irkçılığın zararlı bir ideoloji olduğuna şüphe yoktur. Fakat ilgi çekici olan nokta ırkçılığa yaklaşımda böylesine basit ve üstünkörü bir değerlendirme ortamından 1944 senesinden beri bir adım öteye gidemeyişimizdir. Tıpkı bu konuda olduğu gibi Türkiye'nin diğer sosyo-

(*) *Forum*, Cilt: 19, Sayı: 294, (1 Temmuz 1966), ss. 10-12.

ekonomik meselelerinde de bilimsel değerlendirme metotlarımız genellikle yarı ahlâkî bir dünya görüşünden sıyrılamamaktadır. Bu iptidaî yalınkatlık bütün laiklik iddialarımıza rağmen teokratik bir dünya görüşünün aydınlarımızda bıraktığı izden ileri gelmektedir. Geleneksel Osmanlı kültürü, böylece, çok ince bir şekilde, biz farkına varmadan kendinden öteye geçtiklerini sananlarla alay etmektedir. Hegel'in "Tarihin kurnazlığı" dediği sürece daha iyi bir örnek bulmak zordur.

Irkçılığın "kötü" olduğunu kabul etmek bu olayı anlamada ilk ve en kolay aşılan kademedir. Geçilmesi çok daha zor olan bir kademe "niçin" sorusuna bir cevap bulmaktır. Niçin Türkiye'de cumhuriyetin kuruluşunun 40. yıldönümünü arkamızda bıraktığımız bir sırada ırkçılık gibi bir dünya görüşü hâlâ ortaya çıkmakta ve kaale alınması gereken bir unsur olarak toplumumuzu etkilemektedir. Bu soruya Türkiye'nin dışında yapılan araştırmalardan yararlanarak bir cevap başlangıcı temin edebiliriz sanırım.

Türklerin Anadolu'ya gelmeden önceki yaşayışlarıyla ilgili olarak bilinen bir özellik "Türklük" bilincinin çok eski devirlere kadar gittiğini bize bildiren vesikaların mevcudiyetidir. Gültekin anıtlarında Türklüğe verilen önem, Türklerin üstün niteliklerinden bahsedilmesi bunun örneklerinden birini teşkil eder. Ali Şir Nevai'nin XI. asırda Türk dilinden bahsettiği zaman bunu Türkleri birleştirmek için bir vasıta olarak kullanmasından kıvanç duyduğundan bahsettiğini biliyoruz. Batı'da ise bir "Germenlik" ve "İngilizlik" şuuruna XIII. asırdan önce hiçbir şekilde rastlanmamaktadır.

Türklerin bu bakımdan özel bir durumları olduğu anlaşılıyor. Bütün mesele bu özel durumun ayrıntılarına inerek onun nelerden teşekkül ettiğini tahlil etmektir. Bu inceleme yapıldığı zaman burada bu Türklük bilincinin bir Türk mille-

ti bilinci manasına alınamayacağı anlaşılmaktadır. Türk tabiri, Orta Asya'da, çok elastiki, büyüyüp küçülebilen, her zaman aynı etnik grupları içine almayan bir kavramdır. Bu itibarla bu Türklük şuurunda bir "kan" meselesi bahis konusu değildir. Bu devirlerde "Türk"den, Türklere mahsus olduğu kabul edilen sosyal müesseseleri kabul ederek onlara göre ve beraberlerinde getirdikleri değerlere göre yaşamayı kabul etmiş olan kişi ve gruplar kastedilmektedir. Bu müesseselere göre yaşayanlar devlet kurmaya muvaffak oldukları zamanlar onlara katılanlar artmakta fakat kara günlerinde de "Türk"ler azalmaktadır. Gerek katılanlar gerekse kendilerine katılılanlar bu alışverişi kabul ederek yaşamaktadırlar.

Gene bahis konusu sosyal müesseseler hakkında bir diğer bildiğimiz "Türk" sosyal müesseselerinin kolayca değişmediği, bir hayli istikrarlı olduğudur. Bunun nedeni sosyal antropologların devrimizde daha çözemedikleri sorunların arasında yer almaktadır. Bu istikrarın yönlerinden biri Türklerin sosyal müesseselerine çok sıkı bir şekilde bağlı bulunmalarıdır. Sistemin içine girmeyi kabul edenlerden sosyal müesseseleri tamamen benimseyenler de "Türk" olarak kabul edilmektedir. Sosyal strüktürün devamlılığını sağlayan, muvazenesini kuran unsurların incelenmesiyle uğraşan strüktürel - fonksiyonel sosyologlar için burada halledilmesi gereken bir problem yatmaktadır. Bugüne kadar kimse bu konuyu modern bilimsel metotlarla açmaya çalışmamıştır.

Bu müesseseler istikrarının yanında "Türk"lerde bütün Altay etnik gruplarında bulunan bir özellik görmek mümkündür o da aile strüktürünün "agnatik" bir aile strüktürü, oluşu aile içindeki devamlılığın en yaşlı erkeğin furuu ile temin edildiğidir. Orta Asya'yı incelemiş olan bir antropoloğun ifadesiyle:

"Bütün Altay pastoral topluluklarının müşterek vasfı sülbün erkek yoluyla itikali prensibidir. Bu toplumların esasını birbirlerine paralel olarak gelişen, babanın soyuna dayanan soylar teşkil eder. Böyle bir toplum babanın ahfadına dayanma prensibi üzerine kurulmuştur. Her göçebe topluluk geleneksel olarak geniş aile çevrelerinden, bunların meydana getirdikleri aile köylerinden, bunların toplamı olan soylardan teşekkül eder. Bunlar da boylar, boy federasyonları, prenslik ve hanlık haline gelirler."

(Lawrence Krader, *Social Organization of the Mongol Turkic Pastoral Nomads*).

Böyle bir teşkilâtın beraberinde getirdiği bir unsur daha sonra ırkçılıkta çok belirgin bir şekilde ortaya çıkan bir özellik, "soy-sop"a verilen önemdir. Meselâ, hükümdarlık mevkiinde olan bir ailede, bey, prens, başbuğ veya sultanının ölümünde siyasî iktidarın kime intikal edeceği konusu bu prensiplere göre halledilir. Aynı prensipler zamanla oymaklar arasında bir öncelik sırasını ortaya çıkarmıştır. Birkaç oymak siyasi iktidarı ele geçirmek için rekabet halinde oldukları zamanlar bile meşru varisin bu öncelik sırasına göre tayin edilmesi gerekir. Bundan dolayıdır ki Osmanlı hükümdarları bu protokol sırasında en önde gelen Kayı oymağına kendilerini dayandırma ihtiyacını hissetmişler ve pek erken bunu temin edecek secereyi temin etmişlerdir.

Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kurulması ve Anadolu Selçuklularının ortaya çıkmasıyla bu siyasî ve sosyal müesseseler Anadolu'ya intikal etmiştir. Fakat bu intikal sırasında eskisine nisbetle Selçuk siyasi strüktüründe bir değişme olmuştur. Eskiden mevcut bir nevi Türk aristokrasisinin yerini gittikçe artan bir hızla yeni bir merkezî bürokrasi almıştır. Bu bürokrasi devletin bekasını temin etmekle görevlidir. Eski aristokrasi ile yeni aristokrasi arasında zaman

zaman yüzeye çıkan bir mücadele cereyan etmektedir, zira bürokrasinin ideali aristokrasinin tamamen ortadan kalkmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun bürokrasisi ise bunu hemen hemen gerçekleştirmeye muvaffak olmuştur. Bu ikilik bir diğer plânda kendini merkez-taşra rekabeti şeklinde göstermektedir. Kent ve köy artık birbirinden ayrılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu vetire iki ayrı alemin yaratılmasıyla neticelenmiştir. Bir taraftan eski Türk an'anelerine sadık kalan fakat aynı zamanda aristokrasinin bekasını devam ettirmeye çalıştığı taşra. Diğer taraftan her etnik gruptan devşirme usulüyle toplanarak meydana gelen ve aristokrasinin devamında hiç fayda görmeyen merkez teşkilâtı. Bunu kültürde de izlemek mümkün: bir taraftan halk edebiyatı, Türk dili, Aşık Garip, Şah İsmail, Kerem ile Aslı, diğer taraftan divan edebiyatı. Bir taraftan kentlilerin "Türk" tabirini kaba, göçebe, "yeni usullere uymayan geri kafalılar" manasında kullanmaları, diğer taraftan bununla övünen kişiler.

Böyle bir sosyal strüktür içinde kimse taşra kültüründe kâmin, gömülü, (latent) kalan Türk sosyal strüktür unsurlarını resmî kültüre getirmeye cesaret edememiştir. Fakat taşra kültürünün ve beraberindeki sosyal strüktür özelliklerinin Osmanlı İmparatorluğu'nda doğup büyüyen birçok insanların, bilhassa fakir tabakaların üzerinde etkili olmaya devam ettiğine şüphe yoktur. Bu arada soy - sop meselesi de önemini muhafaza etmiştir.

Bunun yanında gerek merkezin gerekse taşranın dini İslam olduğu için bu müşterek inanç ki kültürel dünya arasındaki farklılığı örtmekte ve köylü ile kentli arasında uçurumu gizlemektedir. En önemli kültürel bağın ve değer kaynağının din olduğu devrede bu "kapatıcı" fonksiyonu din oldukça başarılı bir şekilde yapabilmiştir. Zamanla, din, karşısında birtakım ideolojik rakipler ve yeni değer kaynakları bulduğu

zaman arka plânda yatan ayrılıklar, uçurumlar, farklılıklar tekrar ön plana çıkmıştır. Bu yeni inançlardan biri, belki en önemlisi milliyetçiliktir. Milliyetçiliğin iki kaynağı olduğu söylenebilir. Bir taraftan Avrupa'nın daha insana dönük görüşü ve yeni haberleşme vasıtaları kişileri kendi kişilikleri hakkında daha bilinçli olmaya zorlamakta ve gözlerini kendi grup hüviyetlerine çevirmektedir. Yeni iktisadi faaliyet şekilleri bunu artıran unsurlardan biridir. Böylece o zamana kadar kolaylıkla yüzeye çıkmayan unsurlar yüzeye çıkmaktadır. Haberleşme vasıtalarının tek başlarına yapabildikleri etkiyi gazeteler çok iyi göstermektedir. XVII. asırda olduğu gibi XIX. asırda da Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı kesimlerinde Arapça konuşuluyordu. Fakat gazete gibi bir yayım vasıtası XIX. asırda bu ikiliği çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıkarmakta ve bir "Araplık" "Türklük" şuurunun yaratılmasına kendiliğinden sebep olabilmektedir. Kaldı ki bu değişme sürece aslında yukarıda tarif edildiği tarzda tek yönlü olarak değil fakat birçok yönleri birlikte çalışmaktadır. Bu yönlerden biri de Avrupa'dan Osmanlı Imparatorluğu'na aktarılan bizzat milliyet ideolojisinin kendisidir.

Tıpkı yeni yayın vasıtaları "Araplığı" bölücü bir unsur olarak ortaya çıkarmaya yardım ettiği gibi, daha önce taşradaki kişinin kimliğini tanımlaması için ikinci plânda kullandığı Türk sosyal müesseseleri şimdi önem kazanmıştır. Bunun tipik bir misali taşra Türkçe'sinin Birinci Meşrutiyet parlamentosunda belirmesi ve kendini empoze etmesidir. Bu durum XIX. asırın sonlarına doğru daha da belirgin olmaktadır. Ziya Gökalp gibi birisi gençliğinde Diyarbakır'da yaşadığı sıralarda "ben kimim" gibi bir soruyu ortaya attığı zaman artık cevabını, yeni haberleşme vasıtalarının yüzeye çıkardıkları taşra kültürü, an'anelerine dayandırmaktadır. Cevabını hepimiz biliyoruz "Sen bu müessese ve an'anelerin yo-

ğurduğu insansın". Böyle bir cevabı yalnız ithal yoluyla giren milliyetçi fikirlerin neticesi saymak konuyu olduğundan çok daha basite irca etmek olacaktır.

Fakat Gökalp'ın milliyetçilik akımının tesiri altında kalmış olmasının çok önemli bir yönü vardır, o da Gökalp'ın "ülke"yi, sınırları olan bir toprak bütününü ideolojisine ithal etmiş olmasıdır. Gökalp'ın ırkçı olmayıp milliyetçi olması bu ayrıma dayanır.

Modern milliyetçilik anlayışını "ülke"ye dayandırma çabası Yeni Osmanlılar'la başlamış olan bir çaba idi. Yeni Osmanlılar'ın telkin etmeye çalıştıkları bu kavram ise onların zamanında ve onlardan sonra iki önemli noktada yenilgi ile karşılaşmıştır. Bir kere azınlıklar Osmanlı İmparatorluğu'nu "vatan"ları olan bir "ülke" saymamışlardı. Fakat kavram ikinci yenilgisiyle taşrada karşılaşmıştır. Kentli, resmî Osmanlı kültürünün dışında kalanlar merkezden gelen bu fikri hiçbir zaman benimsememişti. Bunun sebebini merkezin kendini modern bir hüviyetle köylünün ayağına gelmek için gerekli çabayı göstermesinde aramak gerekir. Bildiğimiz bir şey varsa taşranın, merkeze olan küskünlüğü dolayısiyle kendi müesseselerine sarılmayı, görüşünü genişletmeye tercih etmiş olduğudur. Bu benimsemeyişin bir tezahürü "İslam milliyetçiliği" adını verebileceğimiz şekli Batılı, fakat özü mahallî davranıştır. Benimsemeyişin ikinci tezahürü de ırkçılıktır. Bu manada ırkçılık bir taşra ve "küçük adam" ideolojisidir. Yaptığı fonksiyon da kendini ezilmiş hisseden küçük insana emin olduğu bir kimlik ve iman çerçevesi temin etmektir. Irkçılık, Türkiye'de Batı'nın ideolojik görüşlerine erişemeyenlerin, ezildiklerine inananların, taa zamanımıza kadar devam ettiği hiç şüphe götürmeyen bir bürokratik aristokrasi tarafından "adam yerine" konmadıklarını hissedenlerin, İslam'a paralel olarak çalışan, iman kaynağıdır. Bu ba-

kımdan Atsız'ın ilk neşriyatında ırkçı gruplarının kendilerinden Birinci Dünya Harbi'nde "süpürge tohumları" ile beslenerek büyümüş bir nesil olarak bahsetmeleri bir tesadüf eseri değildir.

Irkçılığın bir kimlik çerçevesi ve bir îmân kaynağı olarak çalışmasını önlemenin tek yolu Türkiye'de kuvvetli bir müşterek kültür kurmak olacaktı. Fakat ne yazık ki derin manada, insanın günlük yaşayışına nüfuz eden değerlerin kabul edilmesi anlamında Türkiye'de ne bundan yirmi yıl önce ne de bugün homojen bir kültürden bahsetmek mümkün değildir.

Bu yönden Atatürk devrimleri istenen şekilde çalışmamıştır. Bunda kentlinin ve cumhuriyet kentlisinin ve devrimcisinin köylüye yaklaşımda otoriter bir tutumu olmasının çok büyük rolü vardır (Fakat son paragrafımızda görüleceği üzere en derin sorun bu değildir). Köylü-Kentli ayrımının asırlarca bir yara açtığı bir ülkede, sağduyu, "Köylü efendimizdir" şeklindeki sloganların tatbik alanına geçirilmesini icabettirirdi. Nitekim, bunu en basit bir şekilde yapmaya çalışmış olan siyasi partilerin ne gibi mükâfatlar elde ettikleri günümüzde görülmeye devam etmektedir.

Bu incelememiz kadar kısa bir araştırmada bile ırkçılığın geleceği hakkında zannımca bazı kehanetlerde bulunmak mümkündür. Bir kere Türkiye'nin sosyo-ekonomik bünyesinin değişmesi kendiliğinden ırkçılığı ortadan kaldıracak değildir. Halk adamı, geleneksel çerçevede daha sıcak, kendisiyle daha yakından ilgili bir ortam bulduğuna kanaat getirdiği ölçüde gene de İslamcılığa veya ırkçılığa dönecektir. Salt bilimin gelişmesi de problemi çözümleyecek nitelikte değildir. İnsanlar, bundan iki üç sene önce Rusya'da çıkmış olan bir romancının kullandığı başlığı hatırlatmak gerekirse "Yalnız ekmekle yaşamazlar". İdeolojilerin ve dinlerin kuvveti bu

noktada toplanmaktadır. Hümanistin zaafı böyle bir yola sapmayı kabul etmemesidir. Ne var ki, hümanizmin değerlerini kütlece anlaşılır bir şekle getirmek karşımızda halledilmemiş bir problem olarak durmaktadır. Bu iman problemi halledilmeden de kendini "Batılı Aydın" sayanların şimdiki biçimdeki faaliyetleri kısır kalmaya mahkûmdur.

Görkemli Yapılar - Küçük Yapılar *

Geçtiğimiz 1977 yılı, "yapı" sorununun Türkiye'nin başlıca sorunlarından biri olduğunu gösterdi. Ülkemizdeki kurumların çalışmadığının daha da açıklıkla ortaya çıktığı bu yılda idarî, iktisadî ve toplumsal yapılarımızın bozulması yaygın bir tartışma konusu haline geldi.

Zaman zaman katıldığım bu tartışmaların ortaya çıkardığı bazı noktaları sunuyorum.

XIX. yüzyılın sonu, millî devletin zirvesine vardığı bir çağdı. Modern devlet-bürokrasi, ordusu, millî eğitim sistemi, mahkemeleri, polisi ve iletişim örgütüyle gelmiş geçmiş birçok hükümdarın yapamadığını gerçekleştirmişti. Merkeziyetçi olsun olmasın, demokratik geleneklere dayansın ya da dayanmasın devlet, bir varlık olarak daha küçük toplum birimlerini gölgelemiş, bir bölümünü ortadan kaldırmıştı. Yö-

(*) *Milliyet*, 3 Ocak 1978.

resel özellikler, cemaatler, ayrı kültür özellikleri taşıyan gruplar devletin pek de hoşlanmadığı varlıklardı. Zamanla bunlar ortadan kalkacak, yerlerine "saat gibi çalışan", tekdüze bir mekanizma geçecektir. Bu gelişme "medeniyet"in bir gereğiydi. "Medeniyet" daha çok uyum, mahallî örf ve âdetlerin traş edilmesi farklılıkların ortadan kaldırılması olarak görülüyordu. Bir Fransız millî eğitim bakanı, "Şu saatte bütün Fransa'daki ilkokullarda dördüncü sınıfta neler olduğunu biliyorum" dediği zaman, bu ilke ve amacı dile getiriyordu.

"Devlet Mitosu"

Eski bir devlet geleneği olan ve kendi içindeki kümeleri eritmemiş olmaktan XIX. yüzyılda çok zararlı çıkan Osmanlı İmparatorluğu bu yeknesaklıkta kendi kurtuluş çaresini gördü, Fransız idare mekanizmasını kendine maletti. Sultan Hamid'in hükümranlığının son yıllarında artık böyle bir sistemin alt yapısı, ana hatlarıyla da olsa, ortaya çıkmıştı. Bundan da çok kazançlı çıktık. Cumhuriyet döneminde gelişen birçok kurum, bu temel üzerinde biçimlendi. Batı bürokratik mekanizmasını andıran bir örgütler bütünü belirdi. Türkiye'yi eskisinden daha geniş kapsamlı ve farklı bir bürokratik - askerî elit yönetmeye başladı. Bunun yanında, devlet mitosu da güçlendi. Devlet, kamu gibi imgeler kendine özgü saygı - ve korku- yaratmaya yönelik semboller olarak cumhuriyetin yönetim sisteminde yer aldı.

Bu gelişmenin de bir bakıma faydalı olduğu açıktır. Ancak, yeni kurulan devletin bir özelliği iletişim sisteminin, memurunun, hâkiminin, eğitiminin erişemediği yerlerde, hizmetlerinin uzanamadığı noktalarda salt bu mitostan güç

almasıydı. Devlet, bu noktalarda, örgüt eksikliğini devletin cüssesinin varlığını işleyerek kapatıyordu. Bu yaklaşımın Türkiye'ye özgü olduğu söylenemez. Yapı olmayan yerde, yapı yerine sembol kullanmak çok eskiye dayanan bir buluştur. Fakat Osmanlı mazisinden gelen bir itişle de pekişen yapı yerine sembol kullanma, devlet idaresi konusunda Türkiye'de temel bir yanlış anlamaya yol açtı. Gerçek yapı ile o yapıyı simgeleyen devlet sembolizmi arasındaki fark unutuldu, hükümet konağı köylere kadar inen hizmetle bir sayıldı. Bu temel yanlış anlama her ne kadar 1950'den sonra düzeltilmeye çalışılmışsa da, zihinlerde bıraktığı iz ve düşünce türü canlı kaldı. Bundan dolayı, bugün "görkemli" ilerlemeler konusundaki açıklamalar, fabrikaların temel atma merasimleri birçok kimse için gerçek fabrikanın yerini alabiliyor. Bunun yanında, aynı görüş çarpıklığından kaynaklanan ikinci bir yanılgı da, devletin işlevlerine bakış açısını çarpıttı: Bize ideal bir devlet yapısıyla ve görkemli kurumlarla günlük bunalımlarımızın büyük ölçüde çözülebileceğini düşündürdü.

Aldatıcılık Nerede?

Gerçi artık cumhuriyet döneminde kurulan kurumların çalışmadığını herkes görüyor. Bunların onarılması ve şimdikinden çok daha geniş boyutlar içinde çalıştırılması zorunluluğu ortada... Fakat asıl yanılgı, üretim ve idare sorunlarının birtakım "görkemli" yapıların kurulmasıyla çözüleceğini düşünmektir. Gerçek, ayrıntılı, gelişmiş bir iletişim mekanizmasından güç alan gerçek bürokratik sistem hiçbir zaman kurulamadığı için, "görkemli"lik ütopyasının aldatıcılığına kolayca kanıyoruz. Açıkça söylenmesi gerekiyorsa, görkemliliğe tapma ülkede solun ve sağın en kardeşçe paylaştıkları

tutumlardan biridir. Kaldı ki, toplum olarak bu gibi yapıları kurmanın beraberinde getireceği fedakârlığın anlaşılmadığı muhtemeldir. Devlet mekanizmasını çağdaş bir yapıya kavuşturmak bile büyük fedekârlıklar gerektirecek bir adımdır. Geçim standardını düşürme pahasına elde edilecek bir düzelmenin de kimlerce desteklenebileceğini bilmek ilginç olurdu. Fakat sorunun en can alıcı noktası gene de bunlar değil, konumuzun en önemli uzantısı Fransız millî eğitim bakanının ifade ettiği idealin artık geçerli olmadığıdır. Devlet idaresindeki son gelişmeler, bunun tersine giden gelişmelerdir. Devletle kişi arasındaki yapılar, yeniden işlev kazanmıştır. Bunun iki yönlü olduğu söylenebilir:

Coğrafî ana üniteleri -ilçe, mahalle- yeniden değer kazanırken -toplumsal ara birimleri ve örgütler de- yeniden değerlenmiştir. Bunun, bir yönü tabandan gelen itişlerin devlet tarafından değerlendirilmesi zorunluluğundan doğduğu söylenebilir: Mahallî politikanın bunu nasıl biçimlendirdiğini Türkiye'de de görmek mümkün. Fakat bunun yanında yeni idare kuramı, bu itişlerden tamamen ayrı olarak, küçük toplum birimlerinden güç alarak idareyi kurmayı zorunlu sayıyor. Sanırım, idare reformunu düşündüğümüz zaman en büyük eksiğimiz ve düşüncemizi çok "XIX. asır" vari yapan özelliklerden biri bu gelişmelere önem vermeyişimizdir.

Plan, Sendikalar ve Eğitim

Söz konusu "oluşmamış" devlet yapısının bir özelliğinin altını çizmek gerekiyor: Bu tip devlet, bir yandan kendi yetkilerini toplumun ikincil kuruluşlarıyla paylaşmakta çok kıskanç davranırken, öte yandan, aynı konuda inanılmaz bir çabuklukla "pes" demeye hazırdır. Bu tip idarenin bu ikili bi-

çim özelliği, bu iki zıt eğilimin kendinde birleşmesinde toplanır. Devlet mekanizmamız, her dönem ve her part idaresinde bu özellikleri göstermiştir. Asıl sorun devletin dışında kalan toplum birimlerinin kamu kesimiyle ilişkilerinin pekiştirilmesi ve buna dayalı yeni biçimde bütünleşmiş idare mekanizmasının kurulmasıdır.

Bunun üç örneğini vermekle, düşüncemi belki açıklığa kavuşturabilirim.

Bugün Fransa'nın ulusal iktisadî planlarında yöresel kuruluşlara söz sahibi olma imkânı verilmiştir. Türkiye'de ise, bu konuda "taviz" verilmesi hoş karşılanmaz. Sonunda, dolaylı yollardan birtakım baskı grupları aracılığıyla bu "taviz"ler gene de plana girer

Sendikalar birçok ülkelerde yarı kamusal bir düzenleme içinde faaliyet gösterir. Türkiye'de sendikaların statüsünü düzenleyen temel yasalarda böyle bir olanak açıktır. Fakat, devlet, sendikaları uzun zaman "kural dışı" saymış olduğu için buna bir tepki olarak ülkede sendikalar özerkliklerini en geniş biçimde kullanmaya gitmişlerdir. Uzun bir dönemin bu biçimdeki birikimi, hiç kuşkusuz, bugünkü sendika sorunlarını ortaya çıkarmakta bir hayli etkin olmuştur.

Önümüzdeki yılların en önemli sorunları arasında, büyük ve çapraşık bir toplum ve ekonomi mekanizması içinde gömülü olan kişinin bu yapı içinde kaybolmaktan doğan bunalımını çözme gelecektir. Eğitim bu gibi kimselere, bunalıma en uygun oldukları bir yaşta yardımcı olabilen bir kurumdur.

Türkiye'de ise eğitimin bu "niteliksel" ekseni hiç işlenmemiştir. Eğitim kurumu yaratmak, "Bilgi aktarmaya yarayacak metrekareyi en yüksek düzeye çıkarmak"la bir sayılmaktadır. Böylece eğitim kurumları, dökülen beton hacmi bakımından çok başarılı, "yetişme"yi yaratan olanakları açısın-

dan son derece başarısız sayılmalıdır.

Ya Aile?

Bütün bunların yanında, "görkemli" çözümlere herhangi bir biçimde bağlanması mümkün olmayan aile kurumunu hatırlayalım. Bugünkü toplumsal düzenleme anlayışı ailenin yalnız hukukî statülerle çalışmasını sağlamak değildir. Aile, dinamik bir unsur olarak incelenmekte ve gelişmiş ülkelerde devlet, aile yapısı içinde beliren insanlararası ilişkileri incelemek için araştırmaları finanse etmektedir.

Çağımızda "kurum" reformundan söz açıldığı zaman, devlet katında biçimlenecek çözümlerin yanında aileye kadar giden küçük yapıların devletle sorumluluk ve yetki paylaşarak çalışması anlaşılmaktadır. Genel yaklaşımın giderek de olsa, Türkiye'de yerleşmesi, bizi XIX. yüzyıldan çıkarıp yüzyılımıza getirecek bir adım olacaktır.